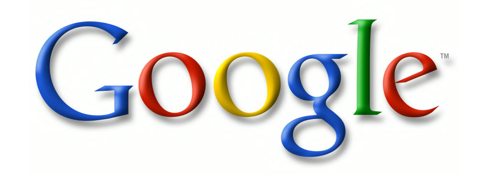
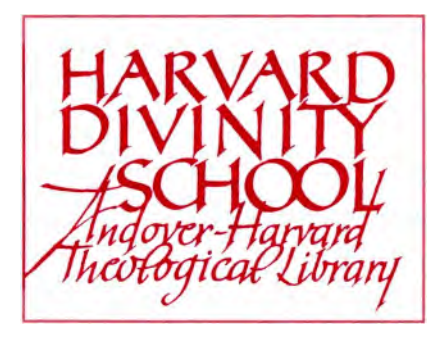



HARVARD
DIVINITY
SCHOOL
Andover-Harvard
Theological Library







Kurzgefasstes

exegetisches Handbuch

zum

Alten Testament.

Siebente Lieferung.

Die Sprüche Salomo's

von

E. Bertheau.

Der Prediger Salomo's

von

F. Hitzig.

Leipzig,
Weidmann'sche Buchhandlung
1847.

Die

Sprüche Salomo's.

Erklärt

von

Ernst Bertheau,
Professor in Göttingen.

Der

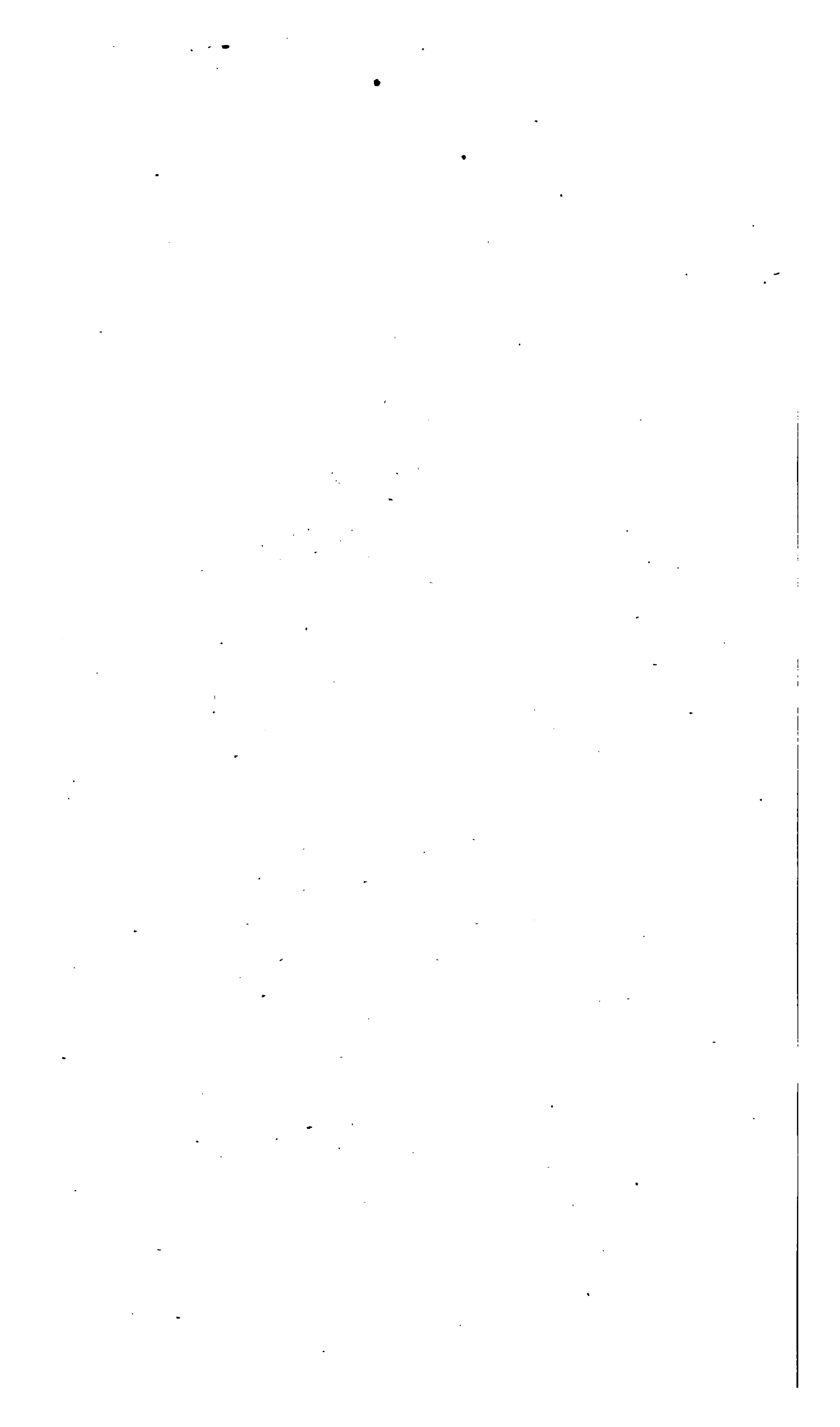
Prediger Salomo's.

Erklärt

von

Dr. *F. Hitzig,*
Professor der Theologie zu Zürich.

Leipzig,
Weidmann'sche Buchhandlung.
1847.



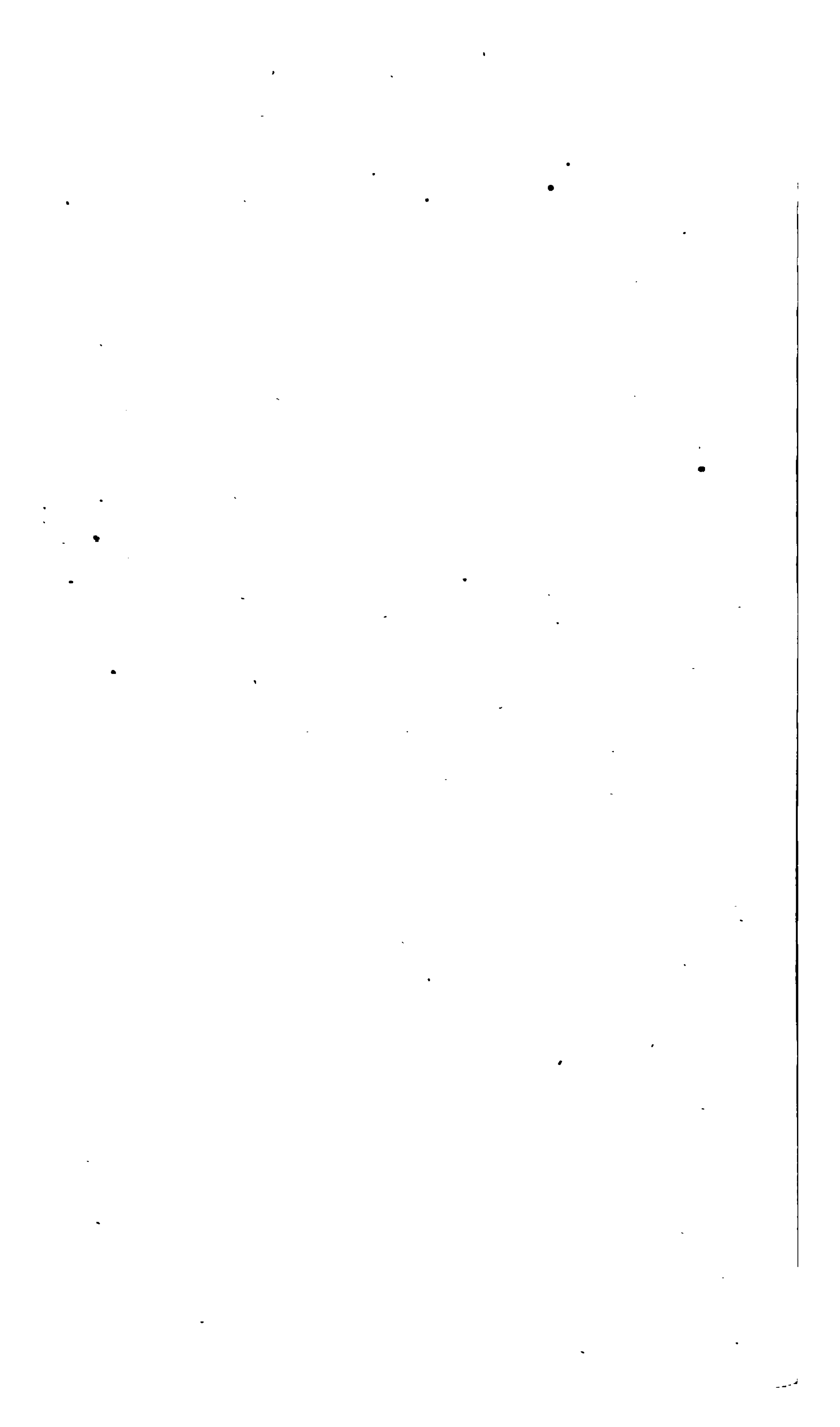
Die

Sprüche Salomo's.

Erklärt

von

Ernst Bertheau,
Professor in Göttingen.



Vorwort.

Durch Verabredung zwischen D. *Hitzig* und mir war es festgestellt dass dieser Theil des exegetischen Handbuchs im Lauf des Jahres 1846 gedruckt werden sollte. D. *Hitzig's* Erklärung des Qohelet war im Mai des vorigen Jahres in meinen Händen. Und wäre es nach meinem Wunsche gegangen, so hätte der Verabredung die Ausführung entsprochen. Die Schuld des verspäteten Erscheinens dieses Theiles trage ich. Dass ich von ihr gern frei geblieben wäre brauche ich nicht zu versichern. Es stand nicht in meiner Macht aus persönlichen und geschäftlichen Verhältnissen hervorgegangene Hindernisse welche dem raschen Fortschritt meiner Arbeit sich entgegenstellten aus dem Wege zu räumen. Als gegen Ende des Märzmonats dieses Jahrs der Druck bis auf die Einleitung in die Sprüche Salomo's vollendet war, ward mir die Nachricht dass soeben in London ein sorgsam gearbeiteter und werthvolle Untersuchungen enthaltender Commentar zu den Sprüchen herausgekommen sei: *C. Bridges*, an exposition of the book of Proverbs, 2 vols 968 S. 12. Um dieses Buch benutzen zu können verzögerte ich den Druck der Einleitung. Meine Bemühungen es schnell zu erhalten sind vergeblich gewesen. Längeres Warten erscheint unzulässig, da die Hoffnung auf den in Aussicht gestellten Gewinn aus diesem Buche nicht so hoch in Anschlag zu bringen ist wie die Verantwortung welche ich durch weiteren Aufschub der Erscheinung des Commentars zu Qohelet auf mich nehmen würde.

Bei der Erklärung der Sprüche habe ich Rücksicht auf Zweck und Namen des kurzgefassten exegetischen Handbuchs im Auge zu behalten gesucht. Es ist mir oft schwer geworden, in wenige Worte das Ergebniss ausführlicher Untersuchungen zusammenzudrängen zu denen die Sprüche selbst in ihrer räthselhaften Kürze, und die neuen Räthsel welche die Gelehrten durch ihre Erklärungen, besonders *A. Schultens* durch seine scharfsinnige auf der ihm eigenthümlichen Ansicht von dem Verhältniss der semitischen Sprachen zu einander beruhenden Auslegung um sie gehäuft haben, so vielfach Veranlassung geben. Dem Streben nach gedrängter Darstellung kommt ganz vorzugsweise bei der Erklärung der Sprüche die neuere Sprachwissenschaft zu Hülfe welche durch Anerkennung und Feststellung des Thatbestandes der hebräischen Sprache der willkührlichen, aus der Fülle semitischer Sprachen für jede Vermuthung Bestätigung findenden Auslegung ein Ende gemacht hat, und da sichere Entscheidungsgründe bietet wo früher des Schwankens kein Ende war. Dass die der Einleitung angehörenden Untersuchungen etwas ausführlicher dargelegt sind wird in ihrem Inhalte seine Rechtfertigung finden.

Ich habe wiederum die Ausgaben des hebr. Textes und der alten Uebersetzungen benutzt welche in der Vorrede zu meiner Erklärung des Buches der Richter und Rut angegeben sind.

Göttingen, 3. Juni 1847.

Bertheau.

Einleitung.

§. 1.

Name des Buches. Erst später werden wir auf die Frage eingehen können, ob die Ueberschrift 1, 1—7. welche mit ihren ersten Worten *Sprüche des Salomo* verheisst sich auf alle 31 Capitel unseres Buches beziehen soll, oder ob die letzten zwei Capitel ursprünglich ihrem Bereiche nicht angehörten. Der Ueberschrift sich anschliessend haben die Juden unser Buch משלי שלמה oder kurz משלי genannt. Dieser Name ist im Talmud und bei den späteren Juden der gewöhnliche geworden, während der Name ספר חכמה *Buch der Weisheit* welcher nach den *Tosephot* zu *Baba bathra* f. 14. b. sowohl unserem Buche als auch dem Buche Qohelet eignete im jüdischen Sprachgebrauche ganz zurücktritt. Hingegen finden wir in der christlichen Kirche in den ältesten Zeiten neben dem Namen *παροιμίαι Σολομῶντος* (so übersetzen die Septuag. die Worte משלי שלמה in der Ueberschrift) sehr häufig den Namen *σοφία* oder auch *ἡ πανάρετος σοφία*, bei *Gregor v. Nazianz* Orat. XI. *παιδαγωγικὴ σοφία*. Schon *Melito v. Sardes* (*Eusebius* hist. eccles. 4, 26.) sagt dass die Sprüche des Salomo auch *σοφία* genannt werden; *Clemens* ad Corinthios epistola 1, 57. führt Prov. 1, 23. als eine Stelle aus dem Buche *ἡ πανάρετος σοφία* an; bei *Eusebius* h. e. 4, 22 treffen wir diese Worte an: .... *καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἂν ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει* (sc. *ὁ Ἡγήσιππος*), *οὐ μόνος δὲ οὗτος, ἀλλὰ καὶ Εἰρηναῖος* (die Stellen welche hier gemeint sind finden sich in den uns erhaltenen Schriften des Irenäus nicht; in den Citaten aus den Proverbien die in seinem Buche adv. haer. vorkommen nennt er immer nur Salomo ohne genauere Bezeichnung des Buches) *καὶ ὁ πᾶς τῶν ἀρχαίων χορὸς πανάρετον σοφίαν τὰς Σολομῶνος παροιμίας ἐκάλουν.* Diese Worte des Eusebius bezeugen uns den häufigen Gebrauch des Namens *πανάρετος σοφία* für unser Buch der Sprüche, und ein blosses Versehen ist es, wenn *Semler* (in seiner Vorrede zu *Vogel's* Ausgabe des Commentars von Albert Schultens zu den Proverbien) aus ihnen hat herauslesen können dass ein apocryphisches Buch der Sprüche unter diesem Namen vorhanden gewesen und gemeint sei. Nur bei-

läufig erwähnen wir dass die Kirchenväter den Namen *πανάρετος σοφία* auch von den Sprüchen des Jesu Sirach und unserem apocryphischen Buch der Weisheit Salomo's gebrauchen, worüber die sorgfältige Sammlung der Stellen in welchen dieser Name vorkommt in der Anmerkung zu *Clemens* ad Corinthios epistola 1, 57. in den *patres apostolici* ed. *Cotelerius* genauere Nachricht giebt; vgl. die Anmerkung von *Henricus Valesius* zu *Eusebius* h. e. 4, 22. Wir müssen nun dafür halten dass bei den Juden in vortalmudischer Zeit der Name חכמה, wahrscheinlich auch der durch einen dem griechischen Worte *πανάρετος* entsprechenden Zusatz bestimmte Name חכמה, für unser Buch der Sprüche ganz gebräuchlich gewesen und von ihnen zu den Kirchenvätern gekommen ist. Diese unsere Meinung beruht auf folgenden Gründen: 1) *Melito v. Sardes* welcher es nach seiner eignen Erklärung in den von *Eusebius* angeführten Worten darauf anlegt, von dem in Beziehung auf die biblischen Bücher bei den Juden seiner Zeit geltenden Bericht zu erstatten, sagt ausdrücklich dass die Sprüche auch *σοφία* genannt werden; 2) die oben angeführten Worte des *Eusebius* berechtigen uns zu dem *ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως* genommenen die Benennung *πανάρετος σοφία* für unser Buch der Sprüche zu zählen; 3) es ist der schon in dem Namen des Buches Qohelet hervortretenden jüdischen Anschauungsweise gemäss dass ein Werk welches den Namen des Salomo trägt schlechthin *σοφία* genannt wird, da ihr Salomo für eine Verkörperung der Weisheit gilt, vgl. Hitzig zu Qohelet 1, 1.; 4) die Stellen unseres Buches in welchen die חכמה selbst redend eingeführt wird, vgl. 1, 20. 8, 1., legen es nahe, das ganze Buch ein Werk der Weisheit zu nennen. Dieses alles erwägend werden wir in dem Namen ספר חכמה *Tosephot* zu *Baba bathra* f. 14. b., eine Erinnerung an einen in den ersten christlichen Jahrhunderten auch bei den Juden gebräuchlichen, nicht erst von den Kirchenvätern ersonnenen Namen unseres Buches finden müssen. Es ist aber das Vorkommen dieses Namens in so frühen Zeiten, im Zusammenhange mit anderen Erscheinungen von denen später gesprochen werden wird, nicht ohne Bedeutung für die Feststellung des Verhältnisses des Inhalts unseres Buches zu der Ueberschrift welche uns Sprüche des Salomo in Aussicht stellt.

§. 2.

Theile des Buches und seine Anordnung. Durch die in unserem Buche vorkommenden Ueberschriften sind seine Theile sehr deutlich von einander gesondert. Wir treffen solche Ueberschriften an 1) c. 1, 1—7. 2) c. 10, 1. 3) c. 22, 17. wo in der Aufforderung „neige dein Ohr und höre die *Worte der Weisen* u. s. w." die Ueberschrift eines neuen Theiles enthalten ist; 4) c. 25, 1. 5) c. 30, 1. 6) c. 31, 1.; hinzukommt 7) c. 31, 10—31. ein alphabetisches Lied welches auch ohne Ueberschrift schon durch

seine Form sich von dem vorhergehenden Theile kenntlich genug absondert. Einige der Ueberschriften enthalten geschichtliche Bemerkungen. Sie sind für die Beantwortung der Frage nach der Entstehung und Anlage unseres Buches von grosser Bedeutung. Ihre Erklärung vereinigen wir passend mit der Nachweisung der verschiedenen Form der Sprüche in den einzelnen Theilen unseres Buches, durch welche die vorläufige Theilung nach Massgabe der Ueberschriften als eine in der ganzen Anlage des Buches fest gegründete sich herausstellen wird.

1. Cap. 1—9. Da die längere einleitende Ueberschrift 1, 1—7. nicht allein diesem Theile angehört, so können wir ihr Verhältniss sowohl zu diesem als den folgenden Theilen erst nach der übersichtlichen Betrachtung aller Theile feststellen. Ihr folgen von 1, 8. an Ermahnungen, Belehrungen und dringende Aufforderungen in einer langen bunten Reihe welche alle dahin zielen, Jünglinge auf den Weg der ihnen zu Glück und Frieden verhilft zu leiten, sie vor allerlei oft in lockender Hülle an sie hinantretenden Gefahren zu warnen und ihnen die Weisheit als höchstes, das Streben nach ihrem Besitze reich belohnendes Gut zu empfehlen. Die einzelnen Absätze beginnen häufig mit einer neuen Anrede des Schülers z. B. 1, 8. 10. 2, 1., sind aber auch da wo diese Anrede fehlt leicht zu erkennen. Jeder von ihnen bildet ein abgeschlossenes Ganzes; doch sind gewöhnlich 3 Absätze so miteinander verbunden dass im dritten eine Fülle von Ermahnungen zu einem bestimmten und vollständigen Abschluss gelangt. Doch lässt sich weder immer in den drei zusammengestellten und näher miteinander verbundenen Abschnitten, noch auch in der Reihenfolge sämmtlicher Abschnitte ein Plan der Anordnung und der Nacheinanderfolge entdecken; ganz lose reihet sich der eine Absatz dem anderen an. In ihrer Form haben die einzelnen Absätze nichts gleichartiges. Ihre Verschiedenheit tritt in folgenden Puncten hervor: 1) Die Absätze bestehen bald aus wenigen Versen z. B. 1, 8 u. 9.; bald aus einer langen Reihe von Versen z. B. 5, 1—23.; sehr häufig vollenden sie sich grade in zehn Versen, vgl. 1, 10—19. 3, 1—10. V. 11—20. 4, 10—19. 8, 12—21. V. 22—31., ja, einige Absätze welche in unserem jetzigen Texte keine Zehnzahl von Versen darbieten haben doch nach sicheren Spuren ursprünglich 10 Verse gehabt vgl. zu 4, 1—9. V. 20—27. 2) In einigen Absätzen ist ein sehr regelmässiger Versbau und strenger Parallelismus der Glieder z. B. 1, 8 u. 9. 3, 11—20.; wir treffen sogar 1, 20—33. neben regelmässigem Versbau eine genau eingehaltene künstliche Strophenbildung an; häufig aber auch finden wir einen so vielfach verschlungenen und langgedehnten Periodenbau, eine so verwickelte Satzbildung wie in keinem anderen alttest. Abschnitte, vgl. besonders die durch die 22 Verse des zweiten Capitels sich hindurchziehende Periode und die langen Sätze im fünften Capitel. 3) Die Sprache ist in einzelnen Ab-

sätzen z. B. 1, 20—33. c. 7 u. 8. dichterisch, schwungreich, von überwältigender Kraft, in anderen hingegen durchaus einfach und schlicht. So herscht in diesem Theile die grösste Verschiedenheit in der Form.

2. Cap. 10—22, 16. Der neuen Ueberschrift gemäss Sprüche des Salomo, ungefähr 400 einzelne Sprüche. Sie stehen lose nebeneinander, doch sind sehr häufig je zwei Verse zusammengestellt in denen beiden dasselbe oft höchst characteristische Wort oder auch zwei gleiche Wörter angetroffen werden. Vgl. z. B. c. 10. V. 6 u. 7 צדיק u. רשעים — V. 11. יכסה und V. 12. מכסה — V. 14 u. 15. מחתה — V. 16 u. 17. לחיים — V. 18. שפתי und V. 19. שפתיו — V. 20 u. 21. לב und צדיק — V. 27 u. 28. רשעים — V. 31 u. 32. תהפכות. — In c. 11. V. 8. נחלץ und V. 9. יחלצו — V. 10. קריה und V. 11. קרת — V. 25 und 26. ברכה — V. 30 und 31. צדיק. — In c. 12. V. 5. 6. 7. רשעים — V. 15 u. 16. אויל. — In c. 14. V. 12 u. 13. אחריתה — V. 17 u. 18. אולת — V. 26 u. 27. יראת יהוה. — In c. 15. V. 31 u. 32. תוכחת. — In c. 16. V. 27—29. איש. — In c. 18. V. 6 u. 7. כסיל — V. 10. מגדל עז und V. 11. קרית עזו — V. 18 u. 19. מדינים. — Diese Zahl von Beispielen liesse sich noch vermehren. Aehnlich ist es wenn in 10 ganz nahe nebeneinanderstehenden Versen der Name יהוה vorkommt c. 15, 33. c. 16, 1. 2. 3. 4. 5. 6. 7. 9 u. 11., oder das Wort מלך in den fünf Versen 16, 10. 12—15. (vgl. eine ganz ähnliche Erscheinung in der Anordnung der Psalmen, über welche am genauesten gesprochen hat *Delitzsch* in *symbolae ad psalmos illustrandos isagogicae* Lipsiae 1846.) Bisweilen sind auch zwei oder mehrere Verse ähnlichen Inhalts zusammengestellt z. B. gleich c. 10, 4 u. 5. Aber wenn sich so hie und da ein wenn auch nur äusserer Grund für die Zusammenstellung einzelner Verse nachweisen lässt, so können wir doch keinen Plan einer Anordnung welche die ganze Reihe dieser Sprüche umfasste nachweisen. Nur das erhellt leicht dass in diesem Theile nur solche Sprüche Aufnahme gefunden haben welche ihrem Umfange und ihrer Form nach einander ganz nahe stehen. Denn jeder Spruch in diesem Theile besteht aus zwei Gliedern (c. 19, 7. wo in unserem jetzigen hebr. Texte drei Glieder stehen, ist nach sicheren Spuren der Text durch Ausfallen einiger Versglieder verstümmelt); die zwei Glieder enthalten gewöhnlich 7 Wörter von denen 4 auf das erste, 3 auf das zweite kommen; seltener 8 Wörter (auch wohl 9 selbst 10 und 11. wenn wie 16, 16. 17, 2. 8. 19, 18. 21, 1. ein oder zwei kleine Wörter durch die Verbindungslinie mit grösseren vereinigt sind) von denen entweder auf jedes Glied 4 kommen, oder auf das eine 3 und auf das andere 5; ebenso selten sind 6 Wörter in einem Verse von denen dann auf jedes Glied 3 kommen. Die zwei Glieder stehen gewöhnlich, und in c. 10—c. 15. fast ohne Ausnahme, im strengsten Parallelismus nebeneinander als Satz und Gegensatz,

so dass der zweite die Behauptung des ersteren von einer andern Seite her wiederaufnehmend gleichsam die Probe abgiebt für seine Richtigkeit und ihn bestätigt. Viel seltener sind die Sprüche in denen das zweite Glied zum ersten sich nicht gegensätzlich sondern als Wiederholung verhält z. B. 11, 7. 14, 19. 26. 16, 16. 18. 17, 6. 18, 3., oder in denen das zweite Glied erklärende Anwendung des ersten ist z. B. 15, 3. 10, 12., oder eine Begründung des ersten enthält z. B. 16, 26. 21, 7.; etwas häufiger sind solche in denen durch eine Vergleichung der Sinn des einen Gliedes deutlich gemacht wird z. B. 10, 26. 11, 22., auch in comparativischer Weise durch מִן z. B. 15, 16. 17. 16, 7. 19. 17, 10. 12. 21, 19. In allen diesen Fällen ist noch Parallelismus der Glieder enthalten. Reines Hinüberschreiten des Gedankens von einem Gliede zum andern, so dass die zwei Glieder einen Satz bilden, finden wir nur in den letzten Capiteln dieses Theiles häufiger z. B. 20, 10. 11. 12. 14. 19. 21. 30., aber auch in diesem Falle sind Verse und Glieder so gebaut dass sie in Beziehung auf Umfang und Zahl der Wörter den Versen mit parallelen Gliedern gleich sind. Endlich sind in unserem Theile *nur* solche Sprüche aufgenommen deren Inhalt sich in zwei Gliedern oder doch in einem Verse dessen Umfang dem von zwei Gliedern gleich ist vollendet.' Jeder Vers bildet einen abgeschlossenen Satz, einen selbstständigen Spruch. Und auch da wo zwei oder mehrere Verse äusserer oder innerer Aehnlichkeit wegen zusammengestellt sind ist doch jeder ein Ganzes für sich und bietet einen vollständigen Sinn dar.

3. Cap. 22, 17 — c. 24. In der ausführlichen Einleitung zu diesem Theile c. 22, 17—21. welche von einem Manne herrührt der seinen Schüler anredet und sich ihm gegenüber auf früher ihm gegebene schriftliche Belehrung beruft, finden wir die Aufforderung dass der Schüler auf die jetzt ihm vorgelegten *Worte der Weisen* sorgsam achten möge. In einem Nachtrage 24, 23 — 34. werden einige Sprüche mitgetheilt die nach 24, 23. auch von weisen Männern verfasst sind. Also eine Sammlung von Sprüchen verschiedener Verfasser liegt uns in diesem Theile vor. Ihre Form ist sehr verschieden von der Form der Sprüche des vorhergehenden Theiles. 1) Der Versbau ist nicht so regelmässig; denn wenn auch hier noch Verse von 8 oder 7 oder 6 Wörtern vorkommen, so stehen sie vermischt mit solchen von 11 Wörtern z. B. 22, 29. 23, 31. 35., von 14 Wörtern 23, 29., ja von 18 Wörtern 24, 12., womit zusammenhängt dass oft das Gleichmass der Glieder sehr gestört und keine Spur von Parallelismus vorhanden ist. 2) Nur selten ist in *einem* Verse ein vollständiger Spruch enthalten z. B. 22, 28. 29. 23, 9.; am häufigsten vollendet sich der Spruch in zwei Versen, sehr oft in der Weise dass der zweite Vers die Begründung des ersten enthält; oft gehören drei Verse eng zusammen z. B. 23, 1—3. 6—8. 19—21., einmal sogar fünf 24, 30—34. 3) Aehnlich wie im

ersten Theile erscheint hier die Anrede *mein Sohn* 23, 19. 26. 24, 13. und die Ermahnung wird häufig in der zweiten Person dem Hörer ans Herz gelegt. Im zweiten Theile kommt die Anrede *mein Sohn* gar nicht vor. — Was die Anordnung der Sprüche dieses Theiles betrifft, so sind bisweilen Sprüche ähnlichen Inhalts zusammengestellt welche zusammen einen Kreis von Ermahnungen abschliessen vgl. besonders 23, 15 ff., doch sind im Ganzen auch die Sprüche dieses Theils nicht nach ihrem Inhalt geordnet. Vielmehr scheint eine Anordnung nach Zahlenverhältnissen vorhanden zu sein. Wenigstens sondert sich der Abschnitt 22, 22—23, 11. mit seinen zehn Ermahnungen sehr deutlich von dem folgenden Abschnitt 23, 12—24, 2. welcher wiederum zehn Ermahnungen enthält ab.

4. Cap. 25—29. Nach 25, 1. enthält dieser Theil *Sprüche des Salomo welche gesammelt haben die Männer des Hisqia des Königs von Juda.* Denn die Worte אשר העתיקו, wörtlich *welche fortgerückt haben von einem Orte zum andern,* können, da von Sprüchen die Rede ist, sich nur auf eine Zusammenstellung von Sprüchen die in anderen Büchern vorgefunden wurden beziehen; daher Septuag. richtig ἐξεγράψαντο. Die Männer des Hisqia, nach Septuag. Chald. und Syrer die Freunde d. i. die Rathgeber des Hisqia, kommen nur an dieser Stelle vor. Wir müssen an gelehrte und in litterarischer Thätigkeit geübte Zeitgenossen des Hisqia denken welchen die Aufgabe ward, die zerstreuten Sprüche des Salomo zu sammeln. Auf diese leider ganz vereinzelt dastehende merkwürdige Nachricht werden wir später zurückkommen müssen. — In der Anordnung der Sprüche tritt uns wieder die Erscheinung entgegen auf welche wir beim zweiten Theile schon hingewiesen haben, indem auch hier sehr oft zwei drei auch mehrere Sprüche in denen dasselbe Wort vorkommt nebeneinander gestellt sind; vgl. c. 25, 1 u. 2. מלכים — V. 4 u. 5. הגו — V. 8. 9. 10. ריב — V. 11 u. 12. זהב — V. 16. תשבענו und V. 17. ישבעך — V. 19. יום צרה und V. 20. יום קרה — c. 26, 1 u. 2. כן — כ — V. 3—12. also in 10 Versen nacheinander das Wort כסיל sei es im Singular oder im Plural — V. 13—16. in 4 Versen nacheinander das Wort עצל — V. 20 u. 21. עצים — c. 27, 1. תתהלל und V. 2. יהללך — V. 5. אהבה und V. 6. אוהב. — Von 27, 5. an kommt solche Zusammenstellung der Verse seltener vor, z. B. c. 28, 25 u. 26. בוטח — c. 29, 6 u. 7. צדיק; aber wenn man מתוק und מתק in 27, 7 u. 9., תורה in 28, 4. 7. 9., רש in 28, 3. 6., יאריך in 28, 2. 16., קום רשעים in 28, 12. 28., ברבות צדיקים und ברבות רשעים in c. 29, 2. 16., מקשה in 28, 14 und 29, 1., אנשי in 29, 8 und 10. in Betracht zieht, so kann man nicht zweifeln dass diese Art der Zusammenstellung ursprünglich an vielen Stellen unserer Capitel vorhanden war wo sie jetzt durch spätere Umstellung der Verse gestört ist. Nicht selten sind durch inneren Zusammenhang zwei nebeneinanderstehende Verse geeinigt z. B. 25, 6

u. 7., 9 u. 10., 21 u. 22., c. 26, 18 u. 19., c. 27, 15 u. 16.; bisweilen sogar mehrere Verse, so die 6 Verse in 26, 23—28., die 5 Verse in 27, 23—27. — Bei weitem die meisten Sprüche in diesem Theile haben gleichen Umfang und dieselbe Zahl von Wörtern wie die im zweiten Theile; gewöhnlich bestehen sie aus 8 oder 7, seltener aus 6 Wörtern. Aber einige überschreiten dieses Mass, vorzugsweise solche welche sich erst in zwei oder mehreren Versen vollenden, so enthalten 25, 6 u. 7. zusammen 20 Wörter, 25, 21 u. 22. zusammen 18 Wörter. Der strenge Parallelismus in Satz und Gegensatz findet sich ziemlich häufig besonders in c. 28 u. 29., vgl. c. 28, 1. 5. 7. 12. 18. 19. 20. 27., c. 29, 2. 6. 7. 10. 11. 15. 16. 23. 26. 27., hingegen stehen in c. 25—27. in überwiegender Anzahl solche Sprüche deren zwei Glieder Vergleichungen enthalten, zum Theil ganz lose miteinander zusammenhängende. In einzelnen Sprüchen ist keine Spur von Parallelismus anzutreffen, so c. 25, 8. 9. 10. 21. 22., c. 26, 18. 19., c. 27, 1., c. 29, 12. Dass dieses in den durch ihren Inhalt zusammengehörenden Versen vorzugsweise der Fall ist, erklärt sich daraus dass durch mehrere Verse hindurchgehende Sprüche schon durch ihren Umfang sich von der gewöhnlichen Bildung der Sprüche unterscheiden. Und in der That stehen die zwei grösseren Abschnitte c. 26, 23—28., c. 27, 23—27. ungeachtet ihrer kühnen hochdichterischen Sprache doch von der normalen Spruchdichtung am weitesten entfernt.

5. Cap. 30. Die Ueberschrift lautet: דִּבְרֵי אָגוּר בִּן־יָקֶה הַמַּשָּׂא נְאֻם הַגֶּבֶר לְאִיתִיאֵל לְאִיתִיאֵל וְאֻכָל. Bei dem Versuche den ursprünglichen Sinn dieser Worte zu erkennen, ist es nothwendig auf die Ueberschrift des folgenden Theiles Rücksicht zu nehmen in c. 31, 1. דִּבְרֵי לְמוּאֵל מֶלֶךְ מַשָּׂא אֲשֶׁר יִסְּרַתּוּ אִמּוֹ. Die erste Ueberschrift muss der Punctation unseres Textes gemäss bedeuten: *Worte Agur's, Sohnes des Jaqe, der Hochspruch, Ausspruch des Mannes, für Itiel, für Itiel und Ukkal;* die zweite: *Worte des Lemuel des Königs, ein Hochspruch den ihn seine Mutter lehrte.* Die Namen Agur Sohn des Jaqe und Lemuel (31, 1. während V. 4. לְמוֹאֵל steht) würden nur hier vorkommen; den Namen Itiel treffen wir noch einmal Nech. 11, 7. an, endlich der Name Ukkal würde ebenfalls nur hier sich finden. Dass die Punctatoren Itiel und Ukkal für Eigennamen gehalten haben kann keinem Zweifel unterliegen, da Itiel auch sonst als Eigenname vorkommt und die Aussprache אֻכָּל (ein Partic. Pual vgl. Exod. 3, 2. *Ewald* Lehrbuch §. 169 d) ganz unverständlich bleiben würde, wenn man das Wort nicht als Eigennamen auffassen wollte. Aber, um zunächst bei dem letzten Theile der ersten Ueberschrift zu verweilen, wir können es uns nicht verhehlen, die Auffassung der Worte, *Ausspruch des Mannes für Itiel, für Itiel und Ukkal,* giebt so vielen Bedenken Raum dass wir sie nicht für die richtige halten können. Die Wiederholung des Na-

mens *Itiel* fällt um so mehr auf, da der Name Ukkal nicht zugleich mit wiederholt wird. Auch erwarten wir nicht dass irgend ein Spruch mit כי beginnt, was der Punctation unseres Textes gemäss bei dem Spruche 30, 2—6. der Fall sein würde. In der That haben nun auch die ältesten Auctoritäten unsere Worte auf andere Weise aufgefasst. Septuag. übersetzen sie: *τάδε λέγει ὁ ἀνὴρ τοῖς πιστεύουσι θεῷ καὶ παύομαι* (ganz ebenso die aus der griechischen verfertigte syrische Uebersetzung in dem codex syriaco-hexaplaris ed. Middeldorpf), indem sie das wiederholte לְאִיתִיאֵל *für mit-mir-Gott für mit-mir-Gott* durch *für die mit welchen Gott ist* = für die Gläubigen wiedergeben, in ואכל aber die erste Person eines Imperf. Qal, sei es nun von der Wurzel כלה oder כלל, erblicken. Und Peschito und Vulgata, so sehr sie auch von einander und von der Uebersetzung der Septuag. abweichen, stimmen doch darin mit der letzteren überein dass sie ואכל ebenfalls als Imperf. auffassen, aber als Imperf. von der Wurzel יָכֹל. Ihnen folgend hat auch *Ewald* die Punctation וְאֻכָל verlassen, אתיאל וְאֻכָל gelesen und in diesen zwei Worten einen Namen, *mit-mir-Gott* und *ich-bin-stark*, erkannt welchen die Dichtung bloss zu ihrem Zwecke gebraucht, indem der Dichter einen Wüstling einführe welcher sein verworrenes thörichtes Herz einem durch Glauben starken Mann eröffne der gleich bedeutsam mit diesem hohen Namen bezeichnet werde. Aber diese Aenderung befriedigt noch nicht. Denn der auffallende Anfang des Spruches mit כי in V. 2. wird durch sie nicht weggeschafft; auch sieht man nicht ein wesshalb nur der eine Theil dieses Namens wiederholt wird, der andere nicht zugleich mit; ausserdem wird die erste Person Imperf. von יכל sonst immer אוכל, nie אכל geschrieben, und dass bei נְאֻם ausser dem redenden Subject auch die Person an welche die Rede gerichtet ist angeführt wird finden wir sonst nirgends. *Coccejus* in seinem lexicon übersetzte: *laboravi propter Deum et obtinui*, was voraussetzt dass die Worte so ausgesprochen werden: לָאִיתִי אֵל וָאֻכָל, wobei nur die Schreibart וָאֻכָל in der Bedeutung welche sonst immer durch וָאוּכַל ausgedrückt wird auffällt. *J. D. Michaelis* übersetzte: *über Gott habe ich mich bemühet und das Untersuchen aufgegeben,* indem er wahrscheinlich den Text so punctirte: לָאִיתִי אֵל וָאֵכֶל; die Form ואכל als 1 Imperf. Qal von כלה wäre allerdings auffallend doch zulässig, da auch z. B. וָאֵפֶן vorkommt Deuter. 9, 15. 10, 5., man würde aber in diesem Falle, wie *Hitzig* (das Königreich Massa in den theologischen Jahrbüchern von *Zeller* Jahrg. 1844. S. 283. Anmerk.) mit Recht bemerkt, statt ואכל vielmehr וָאֶחְדַּל erwarten. *Hitzig* liest לָאִיתִי אל וָאֵכֶל am a. O. S. 282., von

כלל = كَلَّ *stumpf werden*, welche Wurzel er als Infinit. Hif. לְהָכִיל Ezech. 21, 33. wiederfindet. Mir scheint es näher zu liegen an die Wurzel כלה zu denken welche oft da vorkommt, wo von dem Hinschwinden der Kraft und Festigkeit bei dem sehn-

üchtigen Streben eine Sache zu erreichen die Rede ist, mag
nan nun וָאֻכָל (verkürzt aus וָאֲכָלֶה) lesen, oder auf eine Wur-
el כלל = כלה zurückgehen, deren Imperf. ואכל d. h. וָאֵכָל
ausgesprochen werden muss. Ich glaube dass die Septuag. durch
hr *καὶ παύομαι* gerade diese Bedeutung haben ausdrücken wollen.
לָאֵד, vgl. Genes. 19, 11., mit dem Accusativ dessen um den
nan sich abmüht zu verbinden steht nichts im Wege. In den
Worten לאיתי אל לאיתי אל ואכל *um Gott habe ich mich abge-
müht, um Gott habe ich mich abgemüht, da schwand ich hin*, ha-
ben wir nun den passenden Anfang für den Spruch 30, 2—6.
gefunden. Als Ueberschrift unseres Capitels bleiben die Worte
nach: *Worte Agur's, Sohnes des Jaqe, der Hochspruch, Ausspruch
des Mannes,* welche wir jetzt einer genaueren Prüfung unterwer-
fen müssen. Zunächst sieht man für die dreimalige Bezeichnung
der Worte des Agur als דברי, משא und נאם keinen Grund;
zumal erregt die Bezeichnung משא Anstoss, da in den folgen-
den Versen nicht *ein* משא, *ein* Hochspruch sondern viele Sprü-
che vorkommen und eine Beschränkung der Ueberschrift, sei es
nun auf den ersten Spruch 30, 2—6., oder sei es, wie *Ewald*
will, auf die Verse 2—14., noch ganz abgesehen davon ob ihr
Inhalt den Namen משא rechtfertigt, durchaus willkührlich sein
würde. Auffallend ist weiter dass משא hier mit dem Artikel
steht, während es in der folgenden Ueberschrift 31, 1. ohne Ar-
tikel angetroffen wird. Und da wir durch das in beiden Ueber-
schriften vorkommende Wort משא welches, wie wir mit Sicher-
heit voraussetzen dürfen, beide Male in derselben Bedeutung
vorkommen muss darauf hingewiesen sind, die Ueberschrift in
31, 1. zugleich mit zu berücksichtigen, so dürfen wir aus ihr
den Hauptgrund gegen die Richtigkeit der oben angegebenen
Auffassung hernehmen. Denn wollten wir auch nicht in Anschlag
bringen dass משא in der Bedeutung *Hochspruch* auch 31, 1.
nach der vorhergehenden Bezeichnung דִּבְרֵי לְמוּאֵל überflüssig
zu sein scheint, so ist es, wie *Hitzig* a. a. O. S. 276 f. nach-
drücklich hervorhebt, grammatisch unzulässig dass diese Worte
דברי למואל מלך die erste Hälfte der Ueberschrift ausmachen,
die zweite Hälfte aber durch die Worte משא אשר יסרתו אמו
gebildet wird. Man kann nämlich im Hebräischen sagen המלך
למואל oder auch למואל המלך, nimmer aber למואל מלך. Da
מלך nicht durch den Artikel bestimmt ist, so müssen wir noth-
wendig das unbestimmte Wort als stat. constr. auffassen und
seine Ergänzung in dem folgenden Worte משא suchen. Die
Ueberschrift lautet demnach: *Worte des Lemuel des Königes von
Massa mit welchen* (אשר als zweiter Accusativ zu יסרתו) *seine
Mutter ihn unterwies.* Freilich kommt es uns schwer an den *Le-
muel* (er wird 31, 4. *Lemoel* d. h. *Zu-Gott* = *Gottgeweihter* oder
Gottergebener genannt; da die Bildung eines Eigennamen durch
eine Praeposition לְמוֹ und das Substantiv אֵל ganz vereinzelt
dastehen würde, denn ob לָאֵל Num. 3, 24. aus ל und אֵל ent-

standen ist ist doch sehr ungewiss, und da Lemuel an Namen wie Jemuel, Nemuel und Schemuel erinnert, so wird man Lemuel für die ursprüngliche Form halten müssen) unter welchem wir den älteren Auslegern gemäss den König Salomo, nach neueren Auslegern irgend einen frommen entweder israelitischen oder arabischen König oder auch ganz unbestimmt einen König wie er sein soll zu denken haben, *König von Massa*, das kann nur sein König des Landes Massa, genannt zu finden. Aber es hilft nichts, wenn wir nicht die Consonanten unseres Textes ändern und statt מלך mit dem Artikel המלך lesen wollen, so müssen wir uns schon dazu verstehen einen מלך משא in unserer Ueberschrift anzuerkennen, und zu einer Aenderung der Consonanten werden wir uns nicht so leicht entschliessen wie zu einer Aenderung der Accentuation und Punctation welche allerdings von einem König von Massa nichts wissen wollen. Schwierig ist es den Gewinn aus 31, 1. für die Ueberschrift in 30, 1. zu benutzen. So viel steht gleich fest dass משא, wenn es, wie vorausgesetzt werden darf, beide Male in derselben Bedeutung sich findet, auch 30, 1. ohne Artikel vorkommen und dass das von den Punctatoren als Artikel aufgefasste ה von משא losgerissen und zu dem vorhergehenden Worte gezogen werden muss. Es fragt sich dann, wie die Worte דברי אגור בן־יקהה משא auszusprechen sind? Nicht ohne Zögern und erst nach Beseitigung immer neu auftauchender Zweifel schliessen wir uns mit voller Ueberzeugung *Hitzig's* Auffassung an und punctiren דִּבְרֵי אָגוּר בֶּן־יְקָהָהּ מַשָּׂא *Worte des Agur, Sohnes der deren Gehorsam Massa ist*, indem wir יקהה für das Substant. יְקָהָה, welches ausser Genes. 49, 10. nur noch in dem durch unsere Ueberschrift eingeführten Capitel V. 17. vorkommt, mit dem Suffix der 3 Person Femin. halten; denn dass vor diesem Suffix die Endung des Fem. ־ָה wegfallen kann und eine Aussprache יְקָהָהּ statt der gewöhnlichen יְקָהָתָהּ zulässig ist steht nach dem von *Hitzig* a. a. O. S. 280. beigebrachten Beweise ganz fest. Der Satz יְקָהָהּ משא *ihr Gehorsam ist Massa* ist dem stat. constr. בֶּן־ untergeordnet, vgl. ganz ähnliche Unterordnung von Sätzen in *Ewald* Lehrbuch 323 b. Agur wird hier demnach als ein Sohn der Gebieterin von Massa bezeichnet, und die Vermuthung liegt nahe dass diese Gebieterin von Massa mit jener Mutter des Lemuel des Königs von Massa in 31, 1. identisch sei; Lemuel und Agur würde man dann mit *Hitzig* passend für zwei Brüder halten. Sowohl die Sprüche in c. 30. als auch die in 31, 1—9. enthalten nun durchaus nichts woraus auf einen nichtisraelitischen Ursprung geschlossen werden könnte; so eigenthümlich sie sind, so haben ihre Form besonders durch den Parallelismus der Glieder und ihr Inhalt besonders durch den sich auf das bestimmteste kundgebenden Monotheismus ein rein israelitisches Gepräge; auch wird Israel's Gott *Jahve* V. 9. genannt, und dass ihre Verfasser alttestamentl. Bücher kannten bezeugen z. B. Stellen wie 30, 5

ı. 6., vgl. *Hitzig* a. a. O. S. 291. Und doch sollen diese Sprüche den Ueberschriften gemäss aus Massa stammen, was zu der Annahme zwingt dass die Mutter des Agur und des Lemuel und diese selbst, wahrscheinlich also auch das Volk von Massa, sich zur israelitischen Religion bekannten. Es drängt sich, wollen wir diese Erscheinung erklären, zunächst die Frage auf, wo wir das Land Massa zu suchen haben? Genes. 25, 14. 1 Chron. 1, 30. wird Massa unter den ismaelitischen Völkern oder Ländern neben Duma genannt in dessen Nachbarschaft es also gelegen haben muss. Indem *Hitzig* a. a. O. S. 288 ff. die Nachrichten der arab. Geographen über Duma einer Prüfung unterwirft, gelingt es ihm nachzuweisen dass ausser den zwei bekannten Orten dieses Namens, dem syrischen Duma oder Duma el G'ondol, und dem arabischen welches Duma von ʿIraq oder Duma der Palmenquelle genannt wird, noch ein drittes Duma anzunehmen sei welches auf dem Westabfalle des arab. Hochlandes 50 bis 60 geogr. Meilen südöstl. von Akaba gelegen habe und dass dieses Duma das im A. T. an den angeführten Stellen und Jes. 21, 11. vorkommende sein müsse; dann weitergehend verbindet *Hitzig* mit der Nachricht vom Königreiche Massa in unseren Ueberschriften die in jeder Hinsicht wichtige Angabe 1 Chron. 4, 38—43. von den Simeoniten welche zur Zeit des Königs Hisqia sich in der Gegend südlich von Juda nach Vertilgung ihrer früheren Bewohner ansiedelten; „500 Mann von diesen Simeoniten zogen dann nach dem Gebirge Seʿir hin, schlugen den entronnenen Ueberrest ʿAmaleq's und liessen sich dort nieder bis auf den heutigen Tag"; er behauptet dass diese Simeoniten das Königreich Massa gegründet hätten, welches wir demnach auf dem Gebirge Seʿir zu suchen haben würden. Da nämlich nichts im Wege steht, den Namen des Gebirges Seʿir auf einen Theil des arabischen Hochlandes südöstlich von dem gewöhnlich sogenannten Gebirge Seʿir welches nordwestliche Fortsetzung eben dieses Hochlandes ist auszudehnen, so können die Simeoniten auf dem Gebirge Seʿir sehr wohl in nicht allzuweiter Entfernung von jenem Duma sich niedergelassen und hier ein selbstständiges Reich gegründet haben; und da neben Duma Massa vorkommt und in Massa nach Proverb. 30, 1. 31, 1. Israeliten herschten, so liegt es nahe das Königreich Massa für diese Gründung der Simeoniten zu halten. Wir müssen, wie mir scheint, allerdings bis jetzt noch darauf verzichten die Lage von Massa und Duma ganz genau zu bestimmen; so viel aber steht aus der Nachricht der Chronik fest dass von der Zeit des Königs Hisqia an ein selbstständiger von Simeoniten gegründeter Staat auf dem Gebirge Seʿir bestand. Dazu stimmt die leider so kurze Stelle Jes. 21, 11 ff., nach welcher von Seʿir her an den Propheten Jesaia eine Frage erschallt der eine kurze räthselhafte offenbar nur solchen denen des Propheten Hoffnungen und Verkündigungen schon bekannt waren verständliche Antwort zu Theil wird. Unter den Fragen-

den werden wir uns demnach Israeliten zu denken haben; wir wissen aber von keinen anderen Israeliten auf dem Gebirge Se'ir zur Zeit des Königs Hisqia als von den Simeoniten. Der prophetische Ausspruch wird in der Ueberschrift מַשָּׂא דּוּמָה genannt, er soll sich also auf das Land neben welchem sonst das Land Massa genannt wird beziehen, vielleicht auf Massa selbst, denn sehr wohl konnte in diesem Falle der Verfasser der Ueberschrift, um die Bezeichnung מַשָּׂא מַשָּׂא *Ausspruch über Massa* zu vermeiden, das Orakel durch משא דומה bezeichnen, da diese Bezeichnung für alle welche Israeliten in Massa d. h. in der Gegend von Duma kannten hinlänglich deutlich war. Vgl. die ausführliche Begründung des hier nur angedeuteten bei *Hitzig* a. a. O. — Ob sich daraus dass wir die Heimath des Agur, des Verfassers der Sprüche, in cap. 30. erkannt haben weitere Folgerungen zur Bestimmung der Zeit in welcher sie entstanden sind ziehen lassen, werden wir später im vierten Paragraphen erwägen. Hier haben wir nur über die Form der Sprüche zu reden welche sich von der der Sprüche in den vorhergehenden Theilen wesentlich unterscheidet. Die Sprüche selbst sind ganz verschiedenen Umfangs. Sie vollenden sich in einem Verse, c. 30, 10. 17., in zwei Versen V. 15 f. 36 f., häufiger in 3 Versen z. B. V. 18—20. 21—23., in 4 Versen V. 24—28., in 6 Versen V. 1—6. Der Umfang der Verse erinnert nur selten an das bestimmte Mass der Versbildung in dem zweiten Theile; denn es kommen hier Verse von 24 Wörtern, 13, 12 und 11 Wörtern vor. Der gegensätzliche Parallelismus der Glieder fehlt ganz, wohl aber finden wir den in dichterischen und prophetischen Schriften gewöhnlichen hie und da. Statt der kurzen Sprüche treffen wir hier längere Schilderungen in höchst eigenthümlicher und überraschender Ausführung an. Auf die künstliche Sprache wird deutlich ein grosses Gewicht gelegt, ja einzelne Verse wie die V. 11—13. sind nicht sowohl durch ihren Inhalt als vielmehr nur durch ihre künstliche dichterische Sprache in einer Spruchsammlung zu stehen berechtigt.

6. Cap. 31, 1—9. Ueber die Ueberschrift: *Worte des Lemuel des Königs von Massa* haben wir schon gesprochen. Sie führt einen Spruch von 8 Versen ein; der Parallelismus zeigt sich in der Wiederholung derselben Gedanken, bisweilen fast derselben Wörter in den verschiedenen Gliedern. In dem Bau der Verse keine Gleichmässigkeit, doch halten die mehrsten das Mass ein welches für die Sprüche gewöhnlich geworden ist.

7. Cap. 31, 10—31. Das alphabetische Lied. Alle Verse desselben sind fast von gleichem Umfange. Der Parallelismus ist dem in den Psalmen, besonders dem in einigen alphabetischen Liedern der Psalmen, ganz gleich.

Die Ueberschrift welche jetzt an der Spitze des ganzen Buches steht nimmt auf die anderen Verfassern als dem Salomo

zugeschriebenen Sprüche keine Rücksicht. Sie verheisst nur Sprüche des Salomo. Hierauf müssen wir später zurückkommen.

§. 3.

Entstehung der einzelnen Theile unseres Buches und ihr relatives Alter. Die Ueberschriften sagen uns zwar dass nicht alle Sprüche unseres Buches von demselben Verfasser herstammen, aber über die Entstehung einzelner Theile desselben geben sie keine Nachricht. Denn wenn auch einmal c. 25, 1. ausdrücklich angegeben wird dass die Sprüche c. 25—c. 29. aus anderen Schriften zusammengestellt sind, und c. 22, 17. Sprüche verschiedener Verfasser verheissen werden, so vermissen wir doch jede Angabe darüber, ob die Sprüche der ersten beiden Sammlungen von ihren Verfassern geordnet oder erst von Späteren gesammelt sind. Es drängt sich uns daher zunächst die Frage auf, ob wir aus Form und Inhalt der Sprüche genaueres über die Entstehung der einzelnen Theile ermitteln können.

1. Cap. 1, 8—c. 9. *Ewald* S. 39. entscheidet sich dahin dass dieses Stück ein ursprüngliches Ganzes, wohl zusammenhängend und wie aus einem Gusse geflossen ist, dessen Verfasser die Absicht hatte eine Art von Einleitung zu den salomonischen Sprüchen welche von c. 10, 1. an folgen zu geben. „Das Stück beginnt 1) mit einer allgemeinen Ermahnung zur Weisheit, wo schon Alles, auch das Höhere angeregt, nichts aber schon gänzlich vollendet wird, vielmehr droht sie ins Einzelne zu verlaufen 1, 8—3, 35.; hierauf wird 2) das wenige Einzelne, welches zu sagen war, vollständig erschöpft 4, 1—6, 19.; bis die Rede endlich 3) allmählig immer mächtiger ganz allein zum Allgemeinsten und Höchsten sich erhebt um im erhabensten fast lyrischen Schwunge zu schliessen 6, 20—9, 18.“ Der Inhalt dieses Theiles mit seinen Ermahnungen dass man die Weisheit ergreifen solle ist gewiss Veranlassung zu seiner Stellung am Anfange unseres Buches gewesen, aber der Name der Einleitung zu dem Folgenden kann ihm schwerlich beigelegt werden, da sich in ihm nirgends eine Hinweisung, eine Beziehung auf das Folgende findet, und diese müssten wir doch erwarten, wenn er zu dem Zwecke eine Einleitung zu sein geschrieben wäre. Auch können wir den Fortschritt vom Anfang bis zu Ende welchen *Ewald* nachweisen will nicht erblicken; wir erkennen in diesem ganzen Theile nur selbstständige, lose aneinandergereihte Stücke, und wenn es auch nicht ohne Absicht sein kann dass die erste Ermahnung c. 1, 8 u. 9. sich auf das Verhältniss des Kindes zu den Aeltern, die folgende auf das Verhältniss eines jungen Mannes zu seinen Genossen bezieht, unter den dann folgenden viele auf verwickeltere Zustände welche erst den Menschen in reiferen Jahren nahe zu treten pflegen Rücksicht nehmen, und wenn auch sonst hie und da eine Absichtlichkeit in

der Anordnung der einzelnen Absätze hervortritt, so beweiset dieses doch noch nichts für einen durch das Ganze sich hindurchziehenden Plan. Er ist nicht vorhanden. Schon am Ende des ersten Capitels erreicht die Rede einen reichlich so bestimmten Abschluss wie am Ende von c. 9.; gleiches ist auch an anderen Puncten dieses Stückes der Fall. Nach dem Abschluss immer wieder ein neuer Anfang. Dabei in den einzelnen Absätzen immer von neuem Wiederholung des früher schon gesagten, oft in ganz ähnlichen Ausdrücken, und immer wieder ähnliche Anfänge zum deutlichen Zeichen dass kein Fortschritt beabsichtigt ist. Der lyrische Schwung ist in den letzten Absätzen unseres Stückes c. 8 u. 9. in der That nicht höher als in dem Absatze c. 1, 20—33. oder in dem c. 3, 11—20., so dass auch in dieser Hinsicht keine allmählige Steigerung der Rede von 1, 8. an wahrzunehmen ist; vielmehr folgen auf Absätze in welchen die Rede in hohem Schwunge und dichterischer Kühnheit sich bewegt wieder andere mit ruhig verlaufender und einfacher Rede. Aus dieser Beschaffenheit des Theiles c. 1, 8—c. 9. folgt noch keine Entscheidung der Fragen, ob er von einem Verfasser geschrieben oder eine Sammlung von Stücken verschiedener Verfasser ist. Aehnliche Gedanken und gleiche Ausdrücke *könnten* die Vermuthung nahe legen dass ein Verfasser ihn *geschrieben* habe. So wird die Zucht und Weisheit mit einem Schmucke verglichen 1, 9. 4, 9. 6, 21. 7, 3., die Weisheit wird redend eingeführt 1, 20 ff., c. 8., c. 9. und in ganz ähnlicher Weise an den ebengenannten Stellen und c. 3, 11 ff. beschrieben, vor der Ehebrecherin wird gewarnt 2, 16. 5, 3 ff. 6, 24 ff. 7, 5—23. 9, 13 ff., kurz überall ähnliche Wendungen und Ausdrücke. Aber man sieht, wenn man die angeführten Stellen unter sich und mit ganz ähnlichen im Buche Hiob, im Buche der Weisheit und im Buche des Jes. Sirach vergleicht, bald dass diese Aehnlichkeit, diese Gleichmässigkeit und die immer neue Wiederkehr des schon gesagten sich aus der ganzen Art der Spruchdichtung welche ein bestimmtes Gepräge erhalten hatte und sich in allgemein anerkannten und gebrauchten Formen, Ausdrücken, Bildern, Gedanken bewegte, vollkommen erklären lassen, ja leichter hieraus sich erklären lassen, als aus der Annahme dass alle Mahnungen und Belehrungen in diesen neun Capiteln von demselben Verfasser herrühren. Doch lässt sich hierüber streiten. Von entscheidendem Gewichte scheinen mir aber folgende Erscheinungen zu sein. 1) Einzelne Absätze sondern sich nicht nur durch ihren Inhalt sondern durch eine auch äusserlich abgeschlossene Form von ihrer Umgebung ab. Das tritt am deutlichsten hervor bei einigen in zehn Versen sich vollendenden Absätzen (vgl. oben S. XI.), z. B. gleich bei c. 1, 10—19. Wenn das Ganze von demselben Verfasser stammte, so wäre es höchst auffallend dass er sich nur hie und da dem strengen Gesetze der Zahlen fügt. Man kann auch nicht sagen dass der verschie-

dene Inhalt massgebend gewesen sei für eine verschiedene Form, denn der Absatz 1, 20—33. steht durch Inhalt, durch die ihm zu Grunde liegenden Anschauungen und durch Ausdrücke mit dem Abschnitte 8, 1—31. auf einer Linie, und doch in beiden eine ganz verschiedene Form! 2) Die Unterschiede in der Satzbildung und in der ganzen Haltung der Sprache sind so gross dass sie uns zur Annahme verschiedener Verfasser zwingen. So kann unmöglich derselbe Schriftsteller welcher sich c. 2. durch einen einzigen 22 Verse umfassenden Satz mühsam hindurchwindet über den gleichen Gegenstand c. 7, 5—27. in so leicht dahinfliessender gewandter Sprache reden. 3) In c. 5. schliesst sich der Aufforderung auf die Lehren des Redenden zu hören, die Warnung vor dem Verkehr mit der Ehebrecherin an; dann folgen c. 6, 1—19. vier Sprüche längeren Umfangs welche sich auf ganz bestimmte Lebensverhältnisse und für sie massgebende Erfahrungen beziehen; ganz plötzlich hört dann die Aufzählung von Sprüchen auf und von V. 20. an folgt eine neue Aufforderung guten Lehren williges Ohr zu leihen. Wesshalb hier in unserem Theile die vereinzelten Sprüche 6, 1—19? Wir erwarten nach der einleitenden Aufforderung in c. 5. und der schon begonnenen Aufzählung der Sprüche weitere Fortsetzung derselben. Es ist, als ob ein Sammler dem eine längere Reihe ähnlicher Sprüche vorlag sich plötzlich besonnen habe dass seinem Plane gemäss die Aufzählung derselben an diesen Ort noch nicht gehöre und desshalb plötzlich abgebrochen habe. — Dieses alles erwägend muss ich dafür halten dass uns in diesem Theile kein aus einem Guss entstandenes Werk vorliegt, sondern eine Sammlung von Ermahnungen verschiedener Spruchdichter welche alle den Zweck haben den Jüngling für gute Lehren empfänglich zu machen und zum Streben nach dem Besitze der Weisheit zu begeistern. Die Ermahnungen sind gewiss zum Theil ursprünglich Einleitungen zu grösseren Spruchwerken gewesen, was durch c. 6, 1—19. wie wir eben gesehen haben noch etwas deutlicher sich zu erkennen giebt, aber auch aus den sich so sehr ähnlichen Anfängen vieler Absätze z. B. 3, 1 ff. 5, 1 ff. 6, 20 ff. 7, 1 ff. hervorzugehen scheint welche ganz wie Anfänge von Spruchbüchern aussehen.

2. Cap. 10—22, 16. Durch Umfang und Inhalt der wichtigste Theil unseres Buches. Nach der Ueberschrift sind die Sprüche in diesen Capiteln von Salomo verfasst. Von vornherein halten wir es weder für unmöglich dass *ein* Mann so viele Sprüche verfasst habe (vgl. *Eichhorn* Einleitung 5ter Band §. 633.), noch auch für unglaublich dass Salomo ihr Verfasser sei. Aber so viel steht bei näherer Betrachtung bald fest dass sie in der Ordnung oder Unordnung in welcher sie vorliegen nicht von dem Verfasser, wenn sie anders von *einem* Verfasser gedichtet sind, niedergeschrieben sein können. Denn 1) der Verfasser von Sprüchen kann sich nicht von solchen Aeusserlichkeiten, wie das

Vorkommen gleicher oder ganz ähnlicher Wörter welche, wie oben S. XII. gezeigt ist, in sehr vielen Fällen bei der Zusammenstellung der Sprüche bestimmend eingewirkt haben in dem Fortschritt seiner Arbeit leiten lassen. Wir erkennen in der uns vorliegenden Anordnung dieser Sprüche den Sammler der sich, um seinem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen, an äussere Merkmale anlehnt. 2) Einzelne Sprüche oder Spruchglieder kommen an verschiedenen Stellen dieses Theils in ganz gleicher oder ähnlicher Form vor; so z. B. finden wir 14, 12. in 16, 25. (vgl. auch 21, 2[a]) wieder; 21, 9 und 19. stimmen fast ganz miteinander überein; 10, 1[a] kommt in 15, 20[a], 10, 2[b] in 11, 4[b], 10, 15[a] in 18, 11[a], 15, 33[a] in 18, 12[b] wieder vor; 11, 21[a] und 16, 5[b], 14, 31[a] und 17, 5[a], 19, 12[a] und 20, 2[a] sind sich ganz ähnlich. Solche Wiederholungen in einem Werke welches unmittelbar aus der Hand des Verfassers hervorgegangen ist zu finden können wir nicht erwarten. — Wenn wir demnach die Sprüche in unseren Capiteln dem Fleisse eines Sammlers verdanken, so müssen wir gleich weiter sagen dass er sie aus verschiedenen, sei es nun schriftlichen sei es mündlichen Quellen, schöpfte, möglicherweise aus sehr vielen. Von diesen Quellen wissen wir nichts. Wahrscheinlich ist es aber dass sie nicht immer die salomonische Abfassung der Sprüche welche der Sammler ihnen entnahm auf sichere Weise beglaubigten, um so wahrscheinlicher da der Sammler deutlich sehr viele Sprüche aus seinem Gedächtnisse niederschreibt. So lag selbst wenn er das Streben hatte nur salomonische Sprüche zusammenzustellen für ihn die Gefahr nahe dass er mit ihnen zugleich Sprüche anderer Verfasser in seine Sammlung aufnahm. Und dass wirklich in ihr Sprüche verschiedener Verfasser vorhanden sind bestätigt eine genauere Betrachtung. Denn 1) in dem Bau der Sprüche, in dem Verhältnisse der zwei Glieder zu einander, zeigen sich bedeutende Unterschiede, vgl. oben S. XII f. 2) Denselben Gedanken finden wir häufig in sehr vielen Sprüchen wieder. Wir brauchen hierfür nicht Beispiele aufzuführen da jedes Capitel sie darbietet. Es ist nicht anzunehmen dass *ein* Verfasser so viele Variationen desselben Thema vorgetragen hat. 3) Häufiger treten uns zwei Sprüche entgegen in denen bei sonstiger Verschiedenheit dasselbe Glied sich wiederfindet (vgl. die oben angeführten Beispiele), als wäre nur ein Theil des Spruches im Gedächtniss geblieben und dann von einem anderen Dichter auf neue Weise wiederum zu einem ganzen Spruch ergänzt. Auch sind nicht selten kleinere Bestandtheile der Sprüche in anderen wiederholt vgl. z. B. 16, 28 und 17, 9., was ebenfalls auf Benutzung früherer Sprüche bei Anfertigung neuer hinzuweisen scheint.

3. Cap. 22, 17 — cap. 24. Die Angaben in 22, 17 und 24, 23. dass hier Sprüche verschiedener Verfasser vereinigt sind werden, dem oben gesagten gemäss, dadurch bestätigt dass auch hier in verschiedenen Sprüchen ganz gleiche oder ähnliche Glie-

der sich finden; vgl. 22, 28^a mit 23, 10^a; 22, 23^a mit 23, 11.; 23, 18. mit 24, 14.; 23, 17. mit 24, 1. Auch kommen einzelne Sprüche und Spruchglieder in den anderen Theilen unseres Buches wieder vor, so war 24, 20^b schon 13, 9^b da, 24, 23^b kommt 28, 21. wieder vor. Und die Verse 24, 33 f. stehen hier in einem ganz anderen Zusammenhange als in c. 6, 10 u. 11., woraus hervorgeht dass sie durch die Hände verschiedener Spruchdichter gegangen sind. Die hier vereinigten Sprüche rühren zum grossen Theil von einem Dichter her welcher sich von den sonst benutzten Spruchdichtern durch einen eigenthümlichen Sprachgebrauch unterscheidet, nämlich durch nachdrückliche Hervorhebung eines Subjects oder Objects durch Wiederholung des Pronomens, vgl. 22, 19. אף אתה; 23, 28. אף היא; 23, 14. 15. 19. 20. 24, 6. 27. 32., was in anderen Theilen nur seltener z. B. 26, 4. vorkommt. So unterscheidet sich diese Sammlung in vielfacher Beziehung von den ersten zwei Theilen unseres Buches. Der Sammler leitet die von ihm gesammelten Sprüche der Weisen selbst ein 22, 17—21.; ob er selbst ihnen durch die neue Ueberschrift 24, 23. גם אלה לחכמים einen Nachtrag hinzufügte bleibt noch unentschieden.

4. Cap. 25, 1—cap. 29. Diese von den Männern des Hisqia veranstaltete Sammlung zeigt gleich dass die Sammlung in c. 10—22, 16. nicht von ihnen verfasst ist. Denn es kommt hier eine ganze Menge von Sprüchen vor welche ganz so oder mit geringen Abweichungen schon in jener Sammlung stehen, vgl. 25, 24. mit 21, 9.; 26, 13. mit 22, 13.; 26, 15. mit 19, 24.; 26, 22. mit 18, 8.; 27, 13. mit 20, 16.; 27, 15. mit 19, 13.; 27, 21. mit 17, 3.; 28, 6. mit 19, 1.; 28, 19. mit 12, 11.; 29, 22. mit 15, 18. u. s. w. Hingegen finden wir Wiederholung eines Spruches des dritten Theiles nur einmal, vgl. 28, 21. mit 24, 23. Wiederholung eines Spruches in diesem Theile selbst kommt nur einmal mit ganz geringer Veränderung vor 26, 12 und 29, 20. Einige Sprüche scheinen in verschiedenen Bearbeitungen vorzuliegen vgl. z. B. 28, 12. mit 28, 28. und 29, 2. — Hiernach steht es ferner fest dass die Vff. dieser Sammlung, für einzelne Sprüche, wenn auch nicht unmittelbar, gleiche Quellen benutzten mit dem Sammler des zweiten Theils. *Hitzig* a. a. O. S. 302. sagt: „es weisen viele, besonders sprachliche Gründe darauf hin, dass die Sprüche c. 25—29. in Nordisrael ursprünglich zu Hause sind.“ Er erklärt diese Erscheinung daraus dass die Männer des Hisqia nach der Katastrophe des Zehnstämmereichs den Auftrag von ihrem Könige erhalten hätten, die redenden Zeugen der Bildung und Weisheit des untergegangenen Brudervolkes, die Sprüche im Volksmunde und auch die litterarischen Denkmäler desselben zu sammeln. Ich habe nichts gefunden woraus sich mit irgend welcher Sicherheit ergeben könnte dass die Sprüche dieses Theiles ursprünglich im nördlichen Israel zu Hause gewesen sind.

5. Cap. 30. Ob die Worte des Agur nur Auszüge aus einem grösseren Spruchwerke desselben sind oder ob sie, wie sie uns vorliegen, von dem welcher sie dem Buche der Sprüche hinzufügte vorgefunden wurden können wir nicht sagen. Dass die Worte des Lemuel derselben Quelle entnommen sind wie die Worte des Agur wird man sowohl aus den Ueberschriften c. 30, 1. und c. 31, 1. als auch aus dem Inhalt folgern dürfen. Hingegen ist das Lied 31, 10—31. sicher aus einer anderen Quelle geschöpft, da es von der fremdartigen Eigenthümlichkeit der Worte des Agur und Lemuel nichts besitzt.

Diese drei letzten Abschnitte in c. 30 u. 31. geben sich deutlich als lose angehängte Nachträge zu den vorhergehenden Spruchsammlungen zu erkennen. Wir sehen von ihnen ab und richten unsere Aufmerksamkeit den 4 Sammlungen in c. 1—c. 29. zu, um das Verhältniss derselben zu einander weiter festzustellen. Von der Sammlung in c. 25—29. steht ganz fest dass sie anderen Händen ihren Ursprung verdankt als die in c. 10—c. 22, 16.; und dass die anderen Sammlungen in c. 1, 8—c. 9. u. in c. 22, 17—c. 24. von den Männern des Hiskia verfasst seien wird keiner auch nur zu vermuthen die Lust haben. Aus der einleitenden Ueberschrift in c. 22, 17—21. scheint hervorzugehen dass auch die Sammlung in c. 22, 17—c. 24. von einem anderen Verfasser herrührt, als die in c. 1, 8—c. 9. und die in c. 10—c. 22, 16.; doch kommt in dieser Sammlung manches vor was an die Sammlung in c. 1, 8—c. 9. erinnert, z. B. die Aufforderung den Sprüchen ein williges Ohr zu leihen, die Anrede mein Sohn, vgl. oben S. XIII., so dass wir es noch unentschieden lassen müssen ob c. 1, 8—c. 9. und c. 22, 17—c. 24. von verschiedenen Sammlern stammen oder nicht. Endlich die grosse Verschiedenheit in der Form zwischen den zwei Sammlungen c. 1, 8—c. 9. und c. 10—c. 22, 16. kann zunächst durchaus nicht berechtigen, sie verschiedenen Verfassern zuzuschreiben, da sich ihre Unterschiede aus dem Plane *eines* Sammlers die verschiedenen Sprüche in besonderen Gruppen, in zwei getrennten Theilen seiner Sammlung, von denen jeder gleichartige Sprüche enthalten sollte, zusammenzustellen erklären lassen würden. Freilich, von dem Versuche, ihre Verschiedenheit auf diese Weise erklären zu wollen, würden wir gleich abstehen müssen, wenn sich nachweisen liesse dass ihre Abfassung in verschiedene Zeiten fällt. Angaben über die Entstehungszeit der drei ersten Sammlungen haben wir nicht. Kann es gelingen aus inneren Gründen nachzuweisen dass die eine später entstanden ist als die andere, so würde sich für die Beantwortung der Frage nach der Entstehung unseres Buches der Sprüche ein Haltpunct ergeben auf den wir mit Freuden uns stützen würden.

Ewald (Sprüche Salomo's S. 1—44.) bekennt sich zu der Annahme: die Sammlung c. 10—c. 22, 16. sei zuerst ungefähr zwei Jahrhunderte nach Salomo entstanden; geraume Zeit nach-

her am Ende des achten Jahrhunderts sei dann, wie auch die Ueberschrift aussage, die Sammlung c. 25—29. verfasst; an den Stamm unseres jetzigen Buches c. 10—c. 22, 16. sei ferner in der ersten Hälfte des siebenten Jahrhunderts zuerst die Vorrede c. 1—c. 9. gekommen, nicht viel später aber von anderer Hand der grosse Nachtrag c. 22, 17—c. 29., welcher damals auch die spätere Sammlung salomonischer Sprüche c. 25—c. 29. mit der älteren verband. Also in dieser Zeitfolge sollen die Sammlungen entstanden sein: 1) zweite Sammlung; 2) vierte Sammlung; 3) erste Sammlung; 4) dritte Sammlung.

Hitzig hingegen a. a. O. S. 301. unterscheidet folgende Sammlungen: 1) c. 1—c. 9. 2) c. 10—c. 24, 22. 3) c. 24, 23—34. 4) c. 25—c. 29., und erklärt sich dahin: „wir haben durchaus keinen Grund zu der Annahme die ursprüngliche Ordnung sei durch Umstellung gestört, eine spätere Sammlung statt hinten angefügt vielmehr zwischen die schon vorhandenen eingeschoben worden. Das erste Buch von c. 1, 8. an war gewiss am frühesten in der Sammlung, das Lob der tugendhaften Hausfrau c. 31, 10—31., welches zuletzt steht trägt auch alle Merkmale sehr später Abfassung; und auch die fünf Bücher der Psalmen sind in der Reihe, wie sie noch jetzt hinter einander folgen, ursprünglich gesammelt.“

Dass so verschiedene Meinungen von *Ewald* und *Hitzig* geltend gemacht werden, ist ein Beweis dafür dass die Kennzeichen an denen das relative Alter der Sammlungen erkannt werden kann unsicher sind und verschiedener Beurtheilung Raum geben. Wir müssen zusehen, wie es sich mit ihnen verhält. Was nun zuerst die erste und zweite Sammlung betrifft, so legt *Ewald* 1) auf die Verschiedenheit der Form von der oben §. 2. gesprochen ist, ein grosses Gewicht. Die Sprüche der zweiten Sammlung sollen die drei Merkmale der ältesten Spruchdichtung an sich tragen: schönes Ebenmass der zwei Glieder; vollständiger Abschluss des Gedankens in den zwei Gliedern; Parallelismus der zwei Glieder, vorzugsweise in Satz und Gegensatz. In der ersten Sammlung alles anders: das Ebenmass der zwei Glieder ist gestört; an die Stelle der einzelnen Sprüche treten zusammenhängende Schilderungen, fortlaufende Erklärungen einer Wahrheit; die Spruchdichtung welche in der zweiten Sammlung den Gedanken in ruhiger Würde darlegte, als bedürfe er der weiteren Empfehlung und Ermahnung nicht, geht hier ins Ermahnen und Predigen über. Diese Unterschiede sind vorhanden, aber abgesehen davon dass es sich gar nicht nachweisen lässt, die Art der Spruchdichtung in der zweiten Sammlung habe nur den älteren Zeiten angehört (wie viele Sprüche ähnlicher Art finden sich noch im Buche des Jes. Sir.), so kann das Alter der Sprüche unmittelbar für das Alter der Sammlung in welcher sie sich befinden nichts beweisen. *Ewald* nimmt zwar an dass c. 1, 8—c. 9. ein abgeschlossenes Ganzes und das Werk

eines Mannes sei, aber auch in diesem Falle würde nichts der Annahme im Wege stehen dass die Zusammenstellung älterer Sprüche in der zweiten Sammlung gleichzeitig mit dem Stücke c. 1, 8—c. 9. entstanden wäre. 2) Ferner hebt *Ewald* das Abweichende in der Sprache hervor. Es kommen allerdings in der zweiten Sammlung einzelne Ausdrücke vor welche sich in der ersten nicht finden, z. B. יד ליד 11, 21. 16, 5., עד ארגיעה 12, 19., מְחִתָּה 10, 14. 15. 13, 3. 14, 28. 18, 7., סִלֵּף u. סֶלֶף 11, 3. 13, 6. 15, 4. 19, 3. 21, 12. In einem dichterischen Stück von solchem Umfange erwartet man von vornherein nur in ihm vorkommende Ausdrücke zu finden. Sie beweisen um so weniger da eine ganze Fülle höchst characteristischer Wörter sich gleichmässig in beiden Sammlungen finden, vgl. z. B. מַרְפֵּא 4, 22. 6, 15. u. 12, 18. 13, 17. 14, 30. 15, 4. 16, 24., auch in der vierten Sammlung 29, 1., das relative Imperf. יפיח 6, 19. und 12, 17. 14, 5. 25. 19, 5. 9., פרע 1, 25. 4, 15. 8, 33. u. 13, 18. 15, 32., לא יִנָּקֶה 6, 29. und 11, 21. 16, 5. 17, 5. auch 28, 20., עֵץ חיים 3, 18. u. 11, 30. 13, 12. 15, 4., חָכְמוֹת als Singular construirt 1, 20. 9, 1. und 14, 1. wo statt חַכְמוֹת sicher חָכְמוֹת zu lesen ist, זָרָה das ehebrecherische Weib 2, 16. 5, 3. 20. 7, 5. aber auch 22, 14., vgl. auch mit שָׁחָה אֶל מָוֶת 2, 18. die שׁוּחָה עֲמֻקָּה 22, 14., תַּהְפֻּכוֹת 2, 11. 14. 6, 14. 8, 13. u. 10, 31. 32. 16, 28. 30., שלח מדון 6, 14. u. שלח מדנים 6, 19. und 16, 28., חָרַשׁ רע 3, 29. 6, 14. und 12, 20. 14, 22. vgl. 6, 18. und *πονηρὰ γὰρ τεκταίνει* Jes. Sir. 11, 33., ערב und תקע neben einander 6, 1. 17, 18. נָלוֹז 2, 15. u. 14, 2. אחרית 5, 4. 11. 14, 12. 13. 16, 25. 20, 21. אישון לילה 7, 9. und אישון חשך 20, 20. Diese Beispiele könnten mit vielen anderen vermehrt werden. In der Satzbildung ist freilich das voraufgestellte יֵשׁ der zweiten Sammlung eigenthümlich vgl. z. B. 11, 24. 12, 18. 13, 7. 23. u. s. w., aber wie genau dieses kurze und bezeichnende Wort mit der Art der Spruchbildung in der zweiten Sammlung zusammenhängt, geht schon daraus hervor dass es in solcher Stellung auch in anderen Büchern des A. Ts. nur selten vorkommt. Bei der Erklärung der Sprüche habe ich auf gleichen Ausdruck in beiden Sammlungen häufig aufmerksam gemacht. Alles hierhergehörige noch einmal erwägend muss ich sagen dass der Sprachgebrauch in beiden Sammlungen nicht auf verschiedene Entstehungszeiten führt, vielmehr auf gleichzeitige Entstehung nicht nur der Sammlungen sondern auch vieler Sprüche in denselben. 3) *Ewald* behauptet zuletzt dass die Zeitverhältnisse auf welche die Sprüche der zweiten Sammlung anspielen von den in der ersten Sammlung berücksichtigten verschieden seien. Viele Stellen der ersten Sammlung deuten auf einen Zustand hin wo viele Räuber und andere zügellose Menschen das Land durchstreifen und durch ihr scheinbar glückliches Leben die jüngeren Zeitgenossen leicht zu ähnlichen Ausschweifungen reizen, vgl. 1, 11—19. 2, 12—15. 4, 14—17.;

freilich in so ausführlicher Schilderung kann in der zweiten Sammlung von solchen Menschen nicht die Rede sein, aber beziehen sich Stellen wie 12, 6. (vgl. 1, 11.) nicht ganz deutlich auf sie? Vor einer neuen Gefahr des Herzens soll 3, 31. gewarnt werden, deren in der zweiten Sammlung nicht einmal gedacht wird, nämlich vor dem Neide beim scheinbaren Glück des Frevlers; worauf beziehen sich die vielen Stellen der zweiten Sammlung in denen von der kurzen Dauer des ungerechten Reichthums, von dem schnellen Untergange der reichen Frevler gesprochen wird anders als auf diese Gefahr? *Ewald* hebt allein diese geschichtlichen Beziehungen hervor: wir finden sie in beiden Sammlungen und ausser diesen gar viele andere welche gleichmässig in beiden Sammlungen vorkommen, z. B. die Warnung vor leichtsinniger Bürgschaft vgl. 6, 1—4. mit 11, 15. 17, 18. 20, 16. — Hiernach muss unsere Meinung dahingehen, dass eine verschiedene Entstehungszeit der ersten und zweiten Sammlung anzunehmen wir durch nichts genöthigt sind.

Die dritte Sammlung c. 22, 17 — c. 24. soll nach *Ewald* etwa gleichzeitig mit der ersten Sammlung, und ungefähr 100 Jahre später als die zweite entstanden sein. Ersterem, der ungefähren Gleichzeitigkeit mit der ersten Sammlung, wird durch keine Erscheinung innerhalb dieser Sammlung widersprochen. Letzteres zu beweisen dürfte schwer fallen. Denn nicht nur dass eine Fülle von Ausdrücken vorkommt welche unserer Sammlung mit der ersten und zweiten gemeinsam sind, z. B. תקע u. ערב neben einander 22, 26. wie 6, 1. 17, 18., es kommen auch viele Ausdrücke in dieser Sammlung vor welche wir in der zweiten antreffen, z. B. der Plural שלחים 22, 21. und 10, 26. (vgl. 25, 13.); die שׁוּחָה עֲמוּקָּה wird 22, 14. und 23, 27. von der Ehebrecherin gebraucht; תחבלות (auch 1, 5.) 24, 6. u. 11, 14. 20, 18. יִקְּבוּהוּ עַמִּים 24, 24. und יקבהו לאום 11, 26. רַע עַיִן 23, 6. neben טוֹב עַיִן 22, 9. *Ewald* sagt, die Warnung vor leichtsinniger Empörung sei hier 24, 21 f. neu, aber 17, 11. ist auch von ihr die Rede und von dem plötzlichen Tode als Folge des Grimmes des Königs wird 16, 12. gesprochen. Auch sonst werden vielfach gleiche Verhältnisse vorausgesetzt, so z. B. läuft der leichtsinnige Bürge 22, 27. Gefahr dass ihm sein Bette unter dem Leibe fortgezogen wird, und 20, 16. soll man ihn ohne Erbarmen pfänden. — Es drängt sich uns nun wieder die Frage auf, ob der Verfasser dieser Sammlung ein anderer ist als der der ersten zwei Sammlungen welche verschiedenen Verfassern zuzuschreiben wir bis jetzt durch nichts genöthigt sind. Diese Frage ist sehr schwer zu beantworten, da sich die Eigenthümlichkeit des Sammlers vorzugsweise nur in der von ihm selbst herrührenden Einleitung zu erkennen giebt, nicht in den Sprüchen, in den דִּבְרֵי חֲכָמִים, welche er sammelt. Aber denken wir daran dass wir schon in der Einleitung 22, 17—21. die nachdrückliche Wiederholung des Pronomen in V. 19. finden welche

in den von ihm gesammelten Sprüchen so häufig vorkommt (vgl. oben S. xxv.), ferner daran dass sich in ihr V. 18. das Wort נעים findet welches 24, 4. wiederkehrt und neben welchem Worte wir ינעם 24, 25. u. נעימים 23, 8. antreffen, endlich dass שִׁית לֵב in ihr V. 17. und dann wieder in dem Nachtrage 24, 32. vorkommt, so werden wir sagen müssen dass der Sammler sich nach dem Sprachgebrauche der Sprüche welche er zusammenstellt richtet, woraus wir zunächst schliessen müssen dass Einleitung und Sprüche enger zusammengehören und als ein Ganzes in unser Buch hineingekommen sind, dann weiter abnehmen dürfen dass der Sammler der früheren Theile die Einleitung zu dieser Sammlung nicht geschrieben hat, denn es wäre undenkbar dass dieser dem so viele Sprüche vorlagen und geläufig sein mussten seinen Sprachgebrauch grade nach dem in dieser kleinen Sammlung herschenden gebildet haben sollte. — Daraus dass z. B. 20, 18ᵇ in 24, 6ᵇ, 11, 14ᵇ in 24, 6ᵃ wiederkehrt ist kein Schluss auf Verschiedenheit des Verfassers unserer und der zweiten Sammlung gestattet, da selbst Wiederholungen in derselben Sammlung nicht selten zu sein pflegen; grosses Gewicht aber ist darauf zu legen dass in dem Nachtrage zu unserer kleinen Sammlung c. 24, 23—34. die zwei Verse 33 u. 34. in ganz anderem Zusammenhange stehen als in der ersten Sammlung c. 6, 10 und 11., denn hieraus folgt, wie mir scheint, eine Benutzung ganz verschiedener Quellen, auf welche ausserdem auch die nur in unserer Sammlung so häufig vorkommende nachdrückliche Wiederholung des Pronomen hinleitet, die sich gleichmässig in der Sammlung selbst und in dem durch גם אלה דברי חכמים eingeführten Nachtrage c. 24, 23—34. findet, vgl. לְךָ in V. 27. und ואחזה אנכי V. 32. Schliesslich werden wir von vornherein gar nicht geneigt sein, in dem Verfasser unserer Sammlung der sich den bestimmten Zweck setzt דברי חכמים zu sammeln, und ohne Wahl Sprüche des verschiedensten Umfangs zusammenstellt, zugleich den Verfasser der vorhergehenden Sammlungen zu suchen, da wir erwarten müssten dass dieser die Ermahnung 22, 17—21. (die sich übrigens von den Ermahnungen in c. 1, 8—c. 9. wesentlich unterscheidet) und die Rede der Weisheit 23, 26—28. der ersten Sammlung c. 1, 8—c. 9. einverleibt haben würde. So darf man auch, alles dieses erwägend, der sich leicht aufdrängenden Vermuthung dass die früheren Schriften auf welche sich der Verfasser der dritten Sammlung in seiner Einleitung 22, 20. beruft in den ersten beiden Sammlungen enthalten sind keine weitere Folge geben.

Von der vierten Sammlung steht fest dass sie zur Zeit des Hisqia verfasst ist. Sie soll nach Ewald später verfasst sein als die zweite, ja die zweite Sammlung soll viele Sprüche enthalten aus denen manche der in der vierten vorkommenden erst durch Umänderung und Umarbeitung hervorgegangen sind. Aus Vergleichung von 25, 24. mit 21, 9., 26, 3. mit 10, 13ᵇ, 26,

13. mit 22, 13., 26, 15. mit 19, 24., 26, 22. mit 18, 8., 27, 12. mit 22, 3., 27, 13. mit 20, 16., 27, 15. mit 19, 13[b], 27, 21. mit 17, 3., 28, 6. mit 19, 1., 28, 19. mit 12, 11., 28, 24[b] mit 18, 9., 29, 13. mit 22, 2., 29, 22. mit 15, 18. folgt, wie mir scheint und auch nach *Ewald's* eigner Ansicht, dass bald die Gestalt in welcher die Sprüche in der vierten Sammlung, bald die in welcher sie in der zweiten stehen das Gepräge grösserer Ursprünglichkeit an sich trägt, so dass aus der Verschiedenheit der Sprüche in der vierten und in der zweiten Sammlung sich nichts für die frühere Entstehungszeit der einen oder der anderen abnehmen lässt. Eben so wenig weisen die Form der Sprüche und ihre Sprache auf spätere Entstehungszeit der vierten Sammlung hin; denn die bunte Mannichfaltigkeit in der Form der Sprüche von welcher oben S. XIV f. gesprochen ist beweiset nur dass die Männer des Hisqia es nicht wie der Verfasser der zweiten Sammlung darauf anlegten, nur kurze in einem Verse sich vollendende Sprüche zusammenzustellen. Und weder in dem ganz vereinzelt in zwei fast gleichen Sprüchen vorkommenden „auf eine Erscheinung aufmerksam machenden munteren Anfang רָאִיתָ *sahst du* 26, 12. oder חזית 29, 20. (vgl. 22, 29.)“, noch in dem eine Bedingung setzenden Perfectum מָצָאתָ 25, 16. vgl. 24, 10., noch auch in „der kurzen Art von Vergleichung zwischen Sache und Bild indem beide, obwohl in zwei Glieder getrennt, recht schnell wie in einem abgebrochenen Ausrufe aneinandergereiht und die Sache im zweiten Gliede bloss durch das einfache ו *und* angeknüpft wird 25, 3. 20. 25. 26, 3. 7. 9 f. 21.“ können wir Hindeutungen auf eine spätere Entstehungszeit der vierten Sammlung erblicken. Letzteres hängt damit zusammen dass die vierte Sammlung vorzugsweise viele Vergleichungen enthält (vgl. oben S. XV.), bei denen diese Form loser Zusammenstellung der zwei Glieder, wie auch aus dem Buche Hiob z. B. 12, 11. und dem Buche Qohelet z. B. 5, 2. hervorgeht, sehr beliebt und ganz gewöhnlich war, während in der zweiten Sammlung Vergleichungen verhältnissmässig selten sind. Endlich vermag ich nicht zu erkennen, dass „der Inhalt der dieser Sammlung eigenthümlichen Gedanken sehr bestimmt auf eine spätere Zeit hinleitet.“ *Ewald* sagt: „während in der zweiten Sammlung ein im Ganzen einfacher, treuherziger und zuverlässiger Zustand der Gesellschaft uns entgegentrete, komme der aufmerksame Leser der vierten Sammlung in einen bunteren und verwickelteren, gefährlicher und feindseliger gewordenen, wo das häusliche Leben sich zwar mehr ausgebildet hatte (27, 23—27.?), der Staat aber und die öffentliche Sicherheit und Zuversicht tiefer gesunken und die alterthümlich einfache Gesinnung überhaupt schon ziemlich verschwunden war.“ Allerdings nehmen die vielen Stellen in c. 25—c. 29. welche von Herschern und politischen Verhältnissen handeln unsere Aufmerksamkeit in Anspruch und vorzugsweise auf sie beziehen sich die eben an-

geführten Worte *Ewald's*. Von dem was einem Könige ziemt und von seinen Pflichten wird 25, 2. 28, 16. 29, 4. 12. 14. geredet, von Gefahren denen die mit ihm Verkehrenden ausgesetzt sind und von ihrem Benehmen gegen ihn handeln 25, 3—7. 29, 26. vgl. 25, 15., von dem Unglück der Vielherschaft 28, 2., von dem Unglück eines schlechten Regiments 28, 15. 28. 29, 2. 16., von Bedrückungen durch Grosse und Mächtige 28, 3., kurz, sehr viele von den Sprüchen dieser Sammlung bewegen sich in einer Sphäre welche von denen der zweiten Sammlung seltner berührt wird. Aber sie wird doch auch in diesen berührt, wenn sie sprechen von einem Sclaven der zum Besitz der Herschaft gelangt 19, 10. oder von Bestechungen der Grossen 17, 8. 23. u. s. w., oder von dem in seinem Zorn schnelle Strafe verhängenden König 16, 14. 20, 2., oder von dem Segen einer gerechten, den Guten Raum gestattenden Herschaft 11, 10. 11. 14. u. s. w., ja selbst die Sprüche in denen Hoheit und Würde des rechten Königs in schönster Darstellung geschildert werden z. B. 16, 10. 12—15. 20, 28. weisen deutlich genug auf das Unglück hin welches von schlechten Königen ausgehen kann und setzen Erfahrung von diesem voraus. Weiter findet *Ewald* in der Forderung strenge Sclavenzucht zu handhaben 29, 19. 21. eine Hinweisung auf Verhältnisse des achten Jahrhunderts, aber sie zu empfehlen war sicher auch früher oder später Gelegenheit genug. Und wie die vereinzelte Klage 27, 8. über unstetes Umherschweifen fern von der Heimath uns in die Zeiten des beginnenden Exils, d. h. in das achte Jahrhundert versetze, vermag ich nicht zu sehen.

So liegt in dem geschichtlichen Hintergrunde der Sprüche in c. 25—c. 29. nichts wodurch wir die Entstehung der vierten Sammlung in eine spätere Zeit als die der zweiten zu setzen genöthigt wären. Aus dem Vorhergehenden erhellt dass wir auch in den Sprüchen der ersten und dritten Sammlung Beziehungen auf dieselben geschichtlichen Verhältnisse die sich in der zweiten zu erkennen geben antreffen. Es kann uns demnach nicht gelingen von der sicheren Nachricht über die Entstehung der vierten Sammlung in der Zeit des Hisqia aus die frühere oder spätere Entstehungszeit der übrigen Sammlungen zu bestimmen.

Wir müssen hier noch einmal hervorheben dass aus der Entstehungszeit der Sprüche in den einzelnen Sammlungen, selbst wenn sie sich irgendwie sicher erkennen liesse, nicht ohne weiteres ein Schluss auf die Entstehungszeit der Sammlungen in denen sie sich finden gestattet ist. Zu einem solchen Schluss würde man nur dann sich für berechtigt halten können, wenn man nachweisen könnte dass eine Sammlung abgeschlossen gewesen sei ehe noch die Sprüche der anderen gedichtet waren. Und auf solche Verweisung wird man, wenn man die Beschaffenheit der drei ersten Sammlungen ins Auge fasst, nicht rechnen können.

Das Ergebniss der bisherigen Untersuchungen ist dass wir das relative Alter der drei ersten Sammlungen in c. 1—c. 24. nicht bestimmen und nicht angeben können, ob sie früher oder später als die vierte Sammlung verfasst sind; dass wir eine allmählige Entstehung unseres Buches bis c. 29. (denn von c. 30 und c. 31. sehen wir, wie früher bemerkt ist, hier ab) durch Vereinigung von vier in verschiedenen Zeiten entstandenen Sammlungen, in der Weise dass zuerst die erste Sammlung für sich vorhanden war, dann die zweite, später die dritte, endlich die vierte hinzukam, anzunehmen durch nichts genöthigt sind; endlich dass wir von einer Anordnung der Sprüche nach der Zeit ihrer Entstehung überall keine sichere Spur haben entdecken können.

§. 4.

Entstehung des Buches der Sprüche. Wir sind darauf angewiesen aus unserem Buche selbst seine Entstehung uns deutlich zu machen, da uns sonstige Nachrichten über sie fehlen. Denn wenn der *Talmud baba bathra* c. 1. f. 15 a. sagt, Hisqia und seine Männer hätten unser Buch geschrieben, oder wenn *R. Gedalja* in שלשלת הקבלה angiebt, der Prophet Jesaia hätte es geschrieben, so erhellt leicht dass diese Angaben nichts weiter als naheliegende durch Prov. 25, 1. hervorgerufene Vermuthungen sind, auf welche kein grösseres Gewicht zu legen ist, als auf die in Handschriften der syrischen Uebersetzung der Proverbien sich findende Bemerkung dass Salomo das Buch der Sprüche, Hoheslied und Qohelet in einem Zeitraum von 40 Jahren, d. i. während der 40 Jahre seiner Regierung, verfasst habe; vgl. die variae lectiones syriacae zu Prov. 1. in der engl. Polyglotte.

Die einleitende Ueberschrift c. 1, 1—7. sagt uns V. 1. dass ihr Verfasser Sprüche des Salomo in seinem Buche mittheilen will, aber nicht nur diese, sondern auch, da nach V. 6. sein Buch dazu dienen soll dass man verstehen lerne *Worte der Weisen und ihre Räthsel*, Sprüche von anderen Verfassern. Woraus hervorgeht dass der Verfasser der Ueberschrift die Absicht hatte, die Worte der Weisen welche die dritte Sammlung c. 22, 17—c. 24. bilden in sein Buch aufzunehmen. Da nun die erste Sammlung c. 1, 8—c. 9. mit ihren Ermahnungen dass man die Weisheit ergreifen solle nach S. xxi. in jeder Beziehung die erste Stelle in einer Spruchsammlung einzunehmen geeignet ist und ohne Zweifel von Anfang an dazu bestimmt war an ihrer Spitze zu stehen, da ferner die zweite und dritte Sammlung in der Ueberschrift ausdrücklich verheissen werden, so sind wir zunächst berechtigt zu sagen dass der Verfasser der Ueberschrift alle Sprüche von c. 1, 8—c. 24. in sein Buch aufgenommen hat.

Wir werden aber von vornhesein dafür halten müssen dass seine Thätigkeit sich nicht auf die Abfassung der Ueberschrift

in 1, 1—7. beschränkt, sondern auch auf Sammlung und Anordnung der Sprüche in den zwei ersten Sammlungen (von welchen wir zunächst allein reden dürfen da die dritte Sammlung *nach* S. XXIX f. nicht von dem Verf. der zwei ersten Sammlungen herrührt) erstreckt habe. Den Verfasser der Ueberschrift von dem Sammler der Sprüche die er mitzutheilen verspricht unterscheiden zu wollen, anzunehmen dass er weiter nichts gethan habe als dass er den von anderen Sammlern verfertigten von ihm vorgefundenen und unverändert aufgenommenen Spruchsammlungen eine einleitende Ueberschrift vorsetzte, würde ein durchaus willkührliches Beginnen sein. Hätte er weiter nichts gethan so hätte er überall seine Hand von den Sammlungen lassen können. Und dass z. B. die erste Sammlung jemals ohne alle einleitende Ueberschrift gewesen und gleich mit den Worten 1, 8. wie mit der Thür ins Haus gefallen wäre ist undenkbar.

So entsteht für uns die Aufgabe, den Plan nachzuweisen welchen der Verfasser der Ueberschrift der zugleich die zwei ersten Sammlungen anfertigte und auf die dritte Sammlung in seiner Ueberschrift hinweist verfolgte. Wir suchen sie durch folgende Sätze zu lösen.

1. Er legte es darauf an Sprüche zusammenzustellen welche allgemeinen Inhalts sind und von ihren Verfassern *dazu bestimmt* waren für die mannichfaltigen im Leben der Menschen immer wiederkehrenden Verhältnisse Richtschnur zu sein und Belehrung zu geben. Sprüche rein individueller Haltung welche auf einem bestimmten geschichtlichen Hintergrunde ruhen, nur im Zusammenhange mit diesem verstanden werden können und ganz vorzugsweise ein geschichtliches Interesse in Anspruch nehmen, sogenannte Volkssprüche welche an geschichtliche Ereignisse sich anlehnen und durch sie hervorgerufen sind, schloss er von seinem Buche aus. Solche Volkssprüche waren den Israeliten nicht fremd; in den prophetischen, häufiger noch in den geschichtlichen Büchern treten sie uns entgegen, z. B. in der Geschichte des Gideʿon Judd. 7, 13. 8, 2. 21., in der Geschichte des Saul 1 Sam. 10, 11. 19, 24. und an vielen Stellen sonst. Sie waren sicher dem Verfasser unseres Buches nicht unbekannt, aber, wenn auch viele dieser Sprüche eine allgemeinere Anwendung zulassen mochten und als Lehrsprüche dienen konnten, er stellte sie nicht in seine Sammlung hinein. Er wollte eben Sprüche des Salomo und weiser Männer geben, d. h. Sprüche welche zu dem Zwecke als Lehrsprüche zu dienen verfasst waren; und wie in der Psalmen-Sammlung rein geschichtliche Lieder keine Aufnahme fanden, so sind auch von dem Spruchbuche geschichtliche Sprüche, Volkssprüche fern gehalten. Dadurch unterscheidet sich unser Buch wesentlich von solchen Sammlungen welche allerlei Sprüche bunt durcheinander werfen, z. B. von den Sammlungen der arabischen Sprüche des Meidani, des Abu ʿObaid und Anderer, in denen die geschichtlichen Sprüche

die überwiegende Anzahl bilden, eigentliche Lehrsprüche seltener angetroffen werden. Es steht in dieser Beziehung etwa auf einer Linie mit den arabischen Spruchsammlungen welche den Namen des Chalifen ʿAli an ihrer Spitze tragen.

2. Die Lehrsprüche sind sehr verschiedener Art; abgesehen von ihrem Inhalt unterscheiden sie sich durch ihre Form und durch ihren Umfang von einander. Der Verfasser unseres Buches wollte nur gleichartige Sprüche zusammenstellen. Während z. B. im Buche des Jesus Sirach sich einzelne Gruppen von Sprüchen finden welche jedesmal durch eine Schilderung der Weisheit, durch ihr Lob, durch die Mahnung sie nicht zu verachten, oder durch die Aufforderung der Zucht und Unterweisung ein williges Ohr zu leihen eingeleitet sind, so dass längere Schilderungen und Ermahnungen mit der Aufzählung einzelner Sprüche wechseln, so stehen in unserem Buche die längeren Schilderungen und Ermahnungen haufenweise zusammen in c. 1, 8—c. 9. und dann erst folgt ebenso haufenweise zusammengestellt die Masse der einzelnen Sprüche c. 10—c. 22, 16. So erhält unser Verfasser durch Sammlung vieler Einleitungen (vgl. oben S. xxii f.) eine umfassende Einleitung zu seiner grossen Sammlung der einzelnen Sprüche.

3. Sein Hauptziel ist משלי שלמה Sprüche des Salomo zusammenzustellen. Nach der Ueberschrift in c. 10, 1. sind sie in der zweiten Sammlung enthalten. Woraus hervorgeht dass er die Ermahnungen und Schilderungen der ersten Sammlung nicht für משלי שלמה gehalten wissen will. In seiner Sammlung der Sprüche des Salomo stellt er wiederum nur gleichartige Sprüche zusammen, vgl. oben S. xii f. Sprüche längeren Umfangs finden sich in ihr nicht. Dass aber solche Sprüche auch Sprüche des Salomo genannt wurden erhellt aus der vierten Sammlung. Wir werden also sagen müssen dass sie desshalb nicht in die zweite Sammlung aufgenommen wurden weil der Verf. nur gleichartige Sprüche zusammenzustellen beabsichtigte.

4. Aber auch *Worte der Weisen* will er nach c. 1, 6. in sein Buch aufnehmen. Diesen Vorsatz führt er aus indem er der zweiten Sammlung die dritte c. 22, 17—c. 24. hinzufügt. Diese dritte Sammlung ist nach S. xxix f. nicht von ihm angefertigt. Man könnte fragen, ob er sie ganz so wie er sie vorgefunden hat in sein Buch aufgenommen oder ob er nur aus einer grösseren Sammlung einzelne Theile herausgenommen hat. Da nach 22, 20. der Verfasser der dritten Sammlung diese selbst als eine Fortsetzung und Ergänzung einer früheren Schrift bezeichnet, so müssen wir das letztere für wahrscheinlicher halten. Es scheint auch dass der Verfasser unseres Buches, indem er den Nachtrag c. 24, 23—34. mit den Worten גם אלה לחכמים einführt (denn dass diese Worte von dem Verfasser unseres Buches geschrieben sind wird man annehmen müssen, da der Verfasser der dritten Sammlung welcher schon 22, 17. *Worte der*

Weisen angekündigt hatte nicht noch einmal hervorzuheben brauchte dass auch diese Sprüche zu ihnen gehören, und da sie deutlich von derselben Hand welche die Ueberschrift in 25, 1. hinzufügte herrühren), andeuten will dass er auf eine Aufzählung sämmtlicher דברי חכמים welche ihm vorlagen verzichte. Doch lässt sich hierüber keine sichere Entscheidung geben. Der Verfasser unseres Buches verarbeitete diese *Sprüche der Weisen* nicht in seine Sammlungen weil der grössere Theil derselben durch Inhalt und Form sich von den Sprüchen der beiden ersten Sammlungen unterscheidet. In seine zweite Sammlung konnte er sie auch aus dem Grunde nicht hineinstellen, weil ausdrücklich angegeben wird dass sie דברי חכמים, nicht משלי שלמה sind.

So erklären sich die Eigenthümlichkeit und die Zusammenordnung der drei ersten Theile unseres Buches hinreichend aus dem in ihnen hervortretenden Plane seines Verfassers.

Die vierte Sammlung ist schon durch das גם in der Ueberschrift 25, 1. als Anhang bezeichnet. Vielleicht auch durch ihre Stellung; denn wir würden erwarten dass sie unmittelbar nach der zweiten Sammlung ihren Platz erhalten haben würde, wenn es von Anfang an Plan des Verfassers unseres Buches gewesen wäre sie in sein Buch aufzunehmen, da eine Zusammen*stellung* der zwei Sammlungen mit Sprüchen des Salomo offen*bar* näher zu liegen scheint als Trennung beider durch die Hineinschiebung der dritten *die Worte der Weisen* enthaltenden Sammlung. Ob dieser Nachtrag von dem Verfasser unseres Buches selbst zur Ergänzung seines Werkes ihm hinzugefügt ist oder von einem späteren Ergänzer, sind Fragen welche sich nicht mit Sicherheit beantworten lassen. Dass die vierte Sammlung erst in einer Zeit verfertigt ist in welcher die früheren Theile des Buches längst vorhanden waren, lässt sich, wie wir §. 3. gesehen haben, nicht nachweisen. So ist aus der Entstehungszeit der vierten Sammlung kein Grund gegen ihre Hinzufügung durch dieselbe Hand welcher wir die früheren Theile verdanken herzunehmen. Auch sonst finden wir keine Gründe welche uns veranlassen könnten von der zunächst liegenden Annahme dass auch diese Sammlung von dem Verfasser unseres Buches in sein Werk aufgenommen sei abzuweichen. Wir halten dafür dass er unsere Sammlung, wie er sie vorfand seinem Werke hinzufügte. Sie steht auch insofern an passender Stelle neben der dritten Sammlung, weil in ihr wie in dieser Sprüche verschiedenen Umfangs vereinigt stehen.

Was endlich die drei letzten Abschnitte in c. 30 und 31. betrifft, so sind sie deutlich ganz lose angehängte Nachträge zu den vorhergehenden Sammlungen. Wir werden berechtigt sein ihre Verfasser zu den חכמים zu zählen und die דברי אגור, die דברי למואל und das alphabetische Lied c. 31, 10—31. dessen Verfasser nicht angegeben wird, aber sicher für einen חכם gelten darf, auf eine Linie zu stellen mit den דברי חכמים der

zweiten Sammlung. Die Aufeinanderfolge: Sprüche des Salomo c. 10—c. 22, 16. u. Worte der Weisen c. 22, 17—c. 24., und dann wiederum Sprüche des Salomo c. 25—c. 29. u. Worte des Agur und Lemoel c. 30 und c. 31., erinnert an die Anordnung der Lieder in der Psalmen-Sammlung: Lieder des David Ps. 3—41., Lieder davidischer Sänger Ps. 42—50., und dann wiederum Lieder des David Ps. 51—72., Lieder davidischer Sänger Ps. 73—89. — Die einleitende Ueberschrift c. 1, 1—7. in welcher auch דברי חכמים neben den משלי שלמה verheissen werden kann sich demnach sehr wohl auch auf die Worte des Agur und Lemoel und auf das Lied in c. 30 u. 31. beziehen. Man ist also nicht berechtigt c. 30 u. 31. für Zusätze eines späteren Ergänzers zu halten aus dem Grunde, weil der Verfasser unseres Buches in seiner Ueberschrift auf sie keine Rücksicht genommen habe. Es steht nichts im Wege anzunehmen dass auch diese Nachträge von dem Verfasser unseres Buches seinem Werke hinzugefügt sind, denn man wird schwerlich nachweisen können dass unser Buch der Sprüche bis c. 29. früher vorhanden war als die Sprüche und das Lied in c. 30 u. 31. gedichtet worden sind; vgl. §. 5.

Ein aus verschiedenen Theilen zusammengesetztes Sammelwerk, und mit diesem Namen können wir unser Buch der Sprüche bezeichnen, giebt allerdings leicht zu der Vermuthung Veranlassung dass es erst nach und nach entstanden ist. Aber zunächst stellt es, da es als ein Ganzes uns entgegentritt, an uns die Forderung es darauf anzusehen, ob es nicht aus der Hand eines Verfassers, oder um genauer zu sprechen eines Sammlers, eines Anordners hervorgegangen sein kann. Ich habe nichts gefunden woraus das Gegentheil erhellt. Ich bekenne mich demnach zu der Ansicht dass derselbe Verfasser welcher die Ueberschrift schrieb die beiden ersten Sammlungen verfasst und mit ihnen die anderen kleinen Spruchsammlungen unseres Buches welche er vorfand verbunden hat. Eine solche Art der Entstehung unseres Buches scheint mir auch von vornherein wahrscheinlicher zu sein als ein allmähliges Anwachsen desselben von kleinen Anfängen zu seinem jetzigen Umfange durch Hinzufügung immer neuer Sammlungen in ganz verschiedenen Zeiten.

§. 5.

Die Verfasser der Sprüche und die Zeit ihrer Abfassung. Abfassungszeit unseres Buches. Die Sprüche der zweiten und vierten Sammlung werden auf Salomo zurückgebracht. Aus der Ueberschrift in c. 25, 1. geht hervor dass die Sprüche der vierten Sammlung schon zur Zeit des Königs Hisqia für salomonische galten. Das ist eine höchst wichtige Nachricht. In der zweiten Sammlung treffen wir viele Sprüche der vierten Sammlung wieder an, vgl. oben S. XXV u. XXX f., von denen also fest-

steht dass sie im achten Jahrhunderte nicht nur vorhanden waren, sondern auch für salomonische galten. Sie können weder durch ihre Form noch auch durch ihren Inhalt Anspruch auf ein höheres Alter machen als die übrigen Sprüche der zweiten Sammlung in deren Umgebung sie stehen. Von ihnen ist also der Schluss auf alle Sprüche der zweiten Sammlung gestattet dass sie ebenfalls zur Zeit des Hisqia etwa unter dem Namen salomonischer Sprüche vorhanden gewesen sind, mag nun der Sammler der zweiten Sammlung zur Zeit des Hisqia oder später gelebt haben. Wenn schon zu der Zeit des Hisqia jedenfalls viele Sprüche der zweiten und alle Sprüche der vierten Sammlung für Sprüche des Salomo galten, zu einer Zeit in welcher noch bestimmte und deutliche Erinnerungen an Salomo und seine schriftstellerische Thätigkeit (von welcher auch 1 Reg. 4, 32 ff. gesprochen wird) vorhanden sein mussten, so sind wir nicht berechtigt zu behaupten dass Salomo sie nicht verfasst haben könne. Damit ist nicht gesagt, dass alle Sprüche wie sie uns vorliegen aus der Hand des Salomo hervorgegangen sind: eine Vergleichung der in der zweiten und vierten Sammlung vorkommenden Sprüche des Salomo zeigt dass im Laufe der Jahrhunderte mannichfache Veränderungen mit ihnen vorgingen; und dass nicht nur die Sprüche bei denen wir, weil sie an verschiedenen Orten vorkommen, solche Veränderungen nachweisen können ihnen ausgesetzt waren versteht sich von selbst. Auch ist damit nicht gesagt dass alle Sprüche welche in unserem Buche dem Salomo zugeschrieben werden von ihm verfasst sind: die S. XXIV. angeführten Erscheinungen sprechen dagegen. Aber einen grossen Theil der Sprüche der zweiten und vierten Sammlung müssen wir gewiss auf Salomo zurückbringen. Wir können die Schicksale dieser Sprüche von Salomo an bis auf die Zeit der Entstehung unserer Sammlungen nicht verfolgen; können nicht sagen auf welche Weise sie sich erhielten und aus welchen Quellen sie von den Sammlern geschöpft sind. Auch wagen wir nicht einmal den Versuch, den *Ewald* (Sprüche Salomo's S. 31) nicht scheut, aber doch bald wieder aufgiebt, in unseren Sammlungen die salomonischen Sprüche von denen anderer Verfasser zu unterscheiden. Uns fehlen alle Haltpuncte welche für Untersuchungen dieser Art nothwendig sind.

Die Sprüche der ersten Sammlung sind nach S. XXI ff. von verschiedenen Verfassern. In welcher Zeit ihre Verfasser lebten ist nicht zu bestimmen. Schwerlich waren sie Alle Zeitgenossen. Es wird hier, besonders in c. 8., aber auch c. 1, 20—33., c. 3, 11—20. von der Weisheit in ähnlicher Weise gesprochen wie Hiob 28. Manche Bilder und Ausdrücke an anderen Stellen erinnern ebenfalls an das Buch Hiob (vgl. *Ewald* Sprüche Salomo's S. 38.). Doch tritt nirgends auf deutliche und sichere Weise Benutzung des Buches Hiob hervor. Daraus dass manches in unserer Sammlung an das Buch Hiob erinnert mag man

sich zu dem Schlusse berechtigt halten dass ein Theil ihrer Abschnitte gleichzeitig mit dem Buche Hiob, d. i. wahrscheinlich im siebenten Jahrhundert, entstanden ist. Der grössere Theil ist nach S. xxvii ff. ungefähr gleichzeitig mit vielen Sprüchen der zweiten und vierten Sammlung. Und die Annahme liegt nicht fern dass einige der Mahnungen und Aufforderungen in der ersten Sammlung ursprünglich Sprüchen welche jetzt in der zweiten Sammlung vereinigt stehen zur Einleitung dienten.

Wir wissen auch nicht wann die דברי חכמים in c. 22, 17 — c. 24. gedichtet sind. Nach S. xxix ff. führt nichts darauf dass sie späteren Zeiten als die Sprüche der vorhergehenden Sammlungen ihre Entstehung verdanken.

Den Agur und den Lemoel halten wir für Zeitgenossen nach S. xviii. Aus §. 2. geht hervor dass sie nicht vor der Zeit des Hisqia gelebt haben können. Da aber nach 1 Chron. 4, 38—43. die Simeoniten in welchen wir die Gründer des Königreichs Massa erkannten in ihrem eroberten Lande „wohnten bis auf diesen Tag", so werden wir sagen müssen dass ihr Reich in ihrer neuen Heimath jedenfalls eine ziemlich lange Dauer hatte und dass wahrscheinlich mehrere Könige nach einander über sie herschten. Es steht also nicht fest dass der König Lemoel von Massa und Agur zur Zeit des Hisqia gelebt haben müssen, da es immerhin möglich ist dass in dem zur Zeit des Hisqia eroberten Lande mehrere Könige nach einander herschten und welche Stelle Lemoel in ihrer Reihe einnahm sich nicht bestimmen lässt. Doch werden wir mit *Hitzig* vermuthen dürfen dass Lemoel und Agur nicht sehr viel später als Hisqia gelebt haben, da eine sehr lange Dauer des Königreichs Massa anzunehmen aus vielen Gründen bedenklich sein würde. — Aus der Sprache der Worte des Lemoel und Agur lässt sich ihre Entstehungszeit nicht bestimmen. Das בר 31, 2. statt בֵּן welches man Ps. 2, 12. wiederfinden will beweiset nichts für späten Ursprung, denn sein Vorkommen ist, da noch in den spätesten Schriften des A. Ts immer בן gebraucht wird, nicht Zeichen eines späteren Sprachgebrauchs; die Plural-Endung in מלכין 31, 3. kommt hie und da schon in älteren Schriften vor, und wäre an derselben Stelle statt לַמְחוֹת, nach *Hitzig's* Meinung welche ich mir nicht anzueignen vermag, da לַמְחוֹת einen guten Sinn giebt und zu dem Parallelismus passt, לְמַחוֹת zu lesen (von لمخ, einer Wurzel die freilich im arabischen nicht vorkommt, aber welche sehr wohl neben لبخ astutia usus fuit ad rem capiendam bestanden haben kann) und von *Frauen welche Könige in ihre Netze ziehen* zu verstehen, so würde auch hieraus sich keine Bestimmung der Entstehungszeit der Sprüche entnehmen lassen. Auch in dem Inhalt unserer Sprüche finden wir keine Hindeutung auf ihr Alter; grade weil sie zum Theil so höchst eigenthümlich und fremdartig sind vermögen wir nicht aus der Vergleichung mit anderen Sprüchen ein Mass für die Bestim-

mung ihres Alters zu entnehmen. Der Spruch von der Aluqa c. 30, 15 f. erinnert, wie Hitzig bemerkt, an die Worte des *Hitopadeça* ed. Lassen p. 66: „nicht wird satt das Feuer des Holzes, nicht das Meer der Ströme, nicht der Todesgott aller Lebendigen"; aber wäre auch die eine Stelle abhängig von der andern, so könnte man diese ganz vereinzelte Erscheinung zunächst nur für eine Merkwürdigkeit halten welche, so lange sie nicht in den Zusammenhang anderer Erscheinungen dieser Art eingereiht werden kann, gar keine Folgerungen weder auf Zeit noch Ort der Entstehung unserer Sprüche gestattet. So ergiebt die Betrachtung der Sprache und des Inhalts der Worte des Agur und Lemoel nichts was gegen die Annahme dass sie nicht allzulange nach Hisqia entstanden sind geltend zu machen wäre.

Die Worte des Lemoel mit welchen ihn seine Mutter, ohne Zweifel eine sehr tüchtige Frau, unterwies gaben wahrscheinlich dem Verf. unseres Buches Veranlassung, ihnen das Loblied der tüchtigen Hausfrau 31, 10 ff. hinzuzufügen. Es ist in sehr leichter fliessender gewöhnlicher Sprache geschrieben. Da es ein alphabetisches Lied ist, die alphabetischen Lieder einer verhältnissmässig späteren Zeit der hebräischen Litteratur angehören und erst seit dem siebenten Jahrhundert vorzukommen scheinen (vgl. *Ewald* poet. Bücher d. A. B. Theil 1. S. 139 ff.) und da die Sprache desselben nichts enthält woraus auf eine spätere Entstehungszeit ein Schluss zu machen wäre, so mag man annehmen dass es etwa im siebenten Jahrhundert gedichtet ist.

Das Ergebniss ist: da die vierte Sammlung in der Zeit des Hisqia verfasst ist, da die Worte des Agur und Lemoel bald nach der Zeit des Hisqia gedichtet sein können, da der letzte wahrscheinlich auch der späteste Bestandtheil unseres Buches, das Lob der tüchtigen Hausfrau in eine spätere Zeit als die des siebenten Jahrhunderts zu setzen wir durch nichts genöthigt sind, so kann der Verfasser unseres Buches erst nach Hisqia, etwa gegen Ende des siebenten Jahrhunderts gelebt haben. Er kann aber auch noch später gelebt haben; denn das Alter der Sprüche und Spruchsammlungen welche er in sein Buch aufnahm giebt uns kein Recht, ohne weiteres nach seinem Masse die Entstehungszeit des Buches in welchem sie jetzt vereinigt stehen zu bestimmen.

Hieran knüpfen wir noch zwei Bemerkungen:

1. Der Verfasser unseres Buches giebt es deutlich zu verstehen dass er nicht nur Sprüche des Salomo zusammenstellen will, sondern auch דברי חכמים 1, 6.; in der dritten Sammlung c. 22, 17 — c. 24. treffen wir nur *Worte der Weisen* an; die Worte des Agur und Lemoel, und das Lob der tüchtigen Frau werden wir ebenfalls zu den Worten der Weisen rechnen können. Auch verlangt er nicht (vergl. S. XXXV.) dass wir die Sprüche c. 1, 8 — c. 9. für Sprüche des Salomo halten sollen. Und doch nennt er 1, 1. sein Buch משלי שלמה. Man könnte

sagen, dieses erkläre sich genügend daraus dass von seinem Hauptinhalte, das wäre von der zweiten und vierten Sammlung, der kurze Titel des Buches hergenommen sei. Gewiss ist dieses in Anschlag zu bringen. Aber wenn der Verf. jedenfalls 300 Jahre und darüber nach Salomo lebte, so konnte auf die Benennung des Buches die Vorstellung von Salomo einwirken welche uns in den nachexilischen Zeiten so bestimmt und immer wieder entgegentritt, der gemäss er recht eigentlich der Spruchdichter und Repräsentant der Spruchdichtung ist in dem Grade dass, wenn sein Name einem Buche vorgesetzt ward, er dadurch nicht als Verfasser der in ihm enthaltenen Sprüche, sondern nur die Art und der Inhalt des Buches bezeichnet ward.

2. Was wir über das Alter der Sprüche unseres Buches und seine Entstehungszeit gesagt haben, stützt sich ganz vorzugsweise auf die Nachricht in c. 25, 1. von der Sammlung der Sprüche Salomo's welche die Männer des Hisqia veranstaltet haben. Wir müssen diese Nachricht für streng geschichtlich halten und somit in ihr einen sicheren Halt erkennen welchen durch Zweifel zu schwächen, so oft sich uns dazu auch die Versuchung aufgedrängt hat, oder aufzugeben wir nicht berechtigt sind. Wir verhehlen es uns nicht dass ohne diese Nachricht unsere Ansicht von dem Alter der Sprüche und von der Entstehungszeit unseres Buches sich ganz anders gestaltet haben würde. Auch will es uns noch nicht gelingen, andere Erscheinungen auf welche wir nur hinweisen wollen mit ihr in Einklang zu bringen. Es bleibt uns räthselhaft:

a. Dass auf die Sprüche von denen mehrere seit Salomo's Zeit, die andern im achten und siebenten Jahrhundert dem Vorhergehenden gemäss bekannt sein, ja in Ansehn stehen mussten, in den Schriften der Propheten kaum irgendwo Rücksicht genommen wird. Jes. 59, 7. werden die Worte Prov. 1, 16. angeführt; so viel wir uns erinnern ist diese Stelle die einzige in den Propheten welche direct und deutlich auf eine Stelle in den Proverbien sich bezieht. Zum Theil mag sich diese Erscheinung daraus erklären lassen dass die Sprüche einem anderen Gebiete der Litteratur angehören als die prophetischen Schriften. Ganz wird sie hierdurch nicht erklärt.

b. Dass in den Sprüchen von den Verhältnissen und Zuständen des Volks welche in den prophetischen Schriften vorzugsweise häufig berührt werden nichts vorkommt. Die prophetischen Schriften haben immer gegen den Baal- und Astarten-Cultus, gegen den Götzendienst in seinen vielen Gestaltungen zu kämpfen der, nach meiner Ansicht von der israelitischen Geschichte, freilich erst seit der Zeit der königlichen Herschaft mehr und mehr Eingang gewinnt im israelitischen Volke, aber doch schon in den vorköniglichen Zeiten hie und da vorhanden war und in der Zeit von Salomo bis zum Exil zu einer ungeheuern Macht anwuchs, gegen welche zu kämpfen die edelsten

Kräfte Israels sich gedrungen sehen mussten. Und im Buche der Sprüche welche doch ebensowohl wie die Reden der Propheten auf die Gegenwart und ihre Bedürfnisse sich beziehen treffen wir nirgends eine Warnung vor dem Götzendienste an, sehen wir keine Spur von dem Kampfe zwischen ihm und der Jahve-Religion von dessen Grösse und das ganze Israel in Anspruch nehmender Bedeutung jedes Blatt der prophetischen Schriften Zeugniss ablegt. Ueberall wird in den Sprüchen vorausgesetzt dass in Israel die Jahve-Religion herscht und allgemein anerkannt wird. Wie ist das zu erklären, wenn die Sprüche zum Theil wenigstens grade in den Jahrhunderten des Kampfes zwischen Götzendienst und Jahve-Religion entstanden und wenn sie zu einer Zeit gesammelt sind in welcher dieser Kampf seinen Gipfelpunct erreichte und alle Theile des Volkes durchzuckte, dieser Kampf gegen die Unsittlichkeit der phönizisch-babylonischen Naturreligion der oft auf dasselbe Gebiet der sittlichen Weltanschauung hinleiten musste auf welchem unser Buch sich bewegt.

c. Dass unser Buch der Sprüche so vielfach auf das allergenaueste mit dem Buche des Jesus Sirach übereinstimmt. Das Buch Hiob und das Buch Qohelet (vgl. im Commentare die Hinweisungen auf dasselbe) erinnern, so eigenthümlich sie *sind* und wie deutlich zumal im Qohelet die Verschiedenheit von unserem Buche hervortritt, oft an unser Buch. Das fällt nicht auf, da sie dem Gebiete der Spruchlitteratur angehören welche ihre eigne Art, eigne Sprache und Haltung viele Jahrhunderte hindurch bewahrt haben mag, und da bei Qohelet Benutzung des Buches der Sprüche vorausgesetzt werden darf. Bei dem Buche des Jesus Sirach sind beide Momente ebenfalls in Rechnung zu bringen: die sich gleichbleibende Art der Spruchdichtung, und Nachahmung, ja recht starke Benutzung des Buches der Sprüche. Aber wenn auch diese Momente in Rechnung gebracht werden, so bleibt doch bei der grossen Entfernung der Entstehungszeit unseres Buches und seiner Sprüche von der des Buches des Jes. Sirach und seiner Sprüche die genaue Uebereinstimmung in den zu Grunde liegenden geschichtlichen Verhältnissen, in den Wendungen, Bildern und Ausdrücken eine in der That höchst merkwürdige Erscheinung. Sie zu erklären wird man nicht eher unternehmen können, als bis eine genaue Untersuchung des Buches des Jesus Sir. angestellt ist welche, wie ich glaube, zu dem Ergebnisse kommen würde dass bei weitem der grössere Theil des Buches eine Sammlung alter längst in Ansehn stehender Sprüche ist. Die Abschnitte welche von Jesus Sir. selbst herzurühren scheinen bieten nicht so Vieles was an das canonische Buch der Sprüche erinnert dar als die übrigen. Der Hauptunterschied in der Anordnung des Buches der Sprüche und des Buches Jesus Sir. zeigt sich darin dass in ersterem in der ersten und zweiten Sammlung, den Haupttheilen des Buches, die

gleichartigen Sprüche zusammengestellt sind, während in letzterem die längeren Ermahnungen, die Aufforderungen die Weisheit zu erfassen und die Schilderungen ihrer Hoheit mit den kürzeren Sprüchen wechseln. Das Verhältniss des Buches Jesus Sir. (welches noch im Anfang des 4ten christl. Jahrh. zu den כתובים gezählt wird und auf welches sich sehr berühmte jüdische Lehrer wie *Rab*, *Jochanan*, *Elasar* berufen, ja, mitunter in einer Weise welche nur bei Berufungen auf heilige Schriften üblich ist beziehen, vgl. die Stellen bei *Zunz* die gottesdienstlichen Vorträge der Juden S. 100 f. *Delitzsch* zur Geschichte der hebr. Poesie S. 20. *Dukes* rabbinische Blumenlese S. 24.) zu unserem Buche der Sprüche würden wir genauer feststellen können, wenn es uns in dem hebräischen Original erhalten wäre. Leider aber besitzen wir nur wenige Sprüche des Jesu in hebräischer Sprache. Es werden nämlich einige seiner Sprüche in jüdischen Schriften angeführt, zusammen etwa 40, welche bis auf drei in hebräischer Sprache uns vorliegen; mehrere darunter suchen wir sowohl in der griechischen wie auch in der syrischen Uebersetzung des Buches vergeblich. Das hebräische Original des Buches ward wie ins griechische so auch ziemlich früh in das aramäische übersetzt. Die aramäische durch spätere Zusätze interpolirte Uebersetzung ward von den Juden gebraucht und verdrängte das hebräische Original; auch aus ihr sind uns Sprüche mitgetheilt in den Werken von babylonischen Gelehrten, vgl. *Zunz* a. a. O. Unser Interesse nehmen die in hebräischer Sprache erhaltenen Sprüche vorzugsweise in Anspruch, welche bei *Delitzsch* a. a. O. S. 204. abgedruckt sind. Ueber den sprachlichen Character derselben vgl. *Zunz* a. a. O. S. 104.; bis auf einige aramäische Ausdrücke und Formen welche auch nach der Ansicht von *Zunz* den späteren Berichterstattern zuzuschreiben sein mögen, sind sie in rein hebräischer Sprache geschrieben. Doch sind ihrer so wenige dass man darauf verzichten muss, aus ihnen den sprachlichen Character der Sprüche des Jesu Sir. genauer zu erkennen und sein Verhältniss zu dem der Sprüche unseres Buches festzustellen.

Die eben angeführten Erscheinungen bringen uns zu dem Geständnisse dass die Ergebnisse unserer Untersuchungen über die Entstehungszeit der Sprüche unseres Buches und über seine Abfassungszeit manchen Bedenken Raum geben und viele dunkle Theile in der Geschichte der Spruchpoesie der Israeliten unaufgeklärt lassen. Doch stützen sie sich auf bestimmte Angaben unseres Buches welche massgebend bleiben müssen. Wir erwarten von der fortschreitenden, alle Erscheinungen des israelitischen Alterthums immer genauer ergründenden Forschung Lösung der Räthsel welche wir nicht zu lösen vermögen, aber auch nicht verdecken wollen.

§. 6.

Geschichte unseres Buches. Hieronymus quaestiones hebraicae in librum III regum sagt zu 1 Reg. 4, 32. „in proverbiis enim versus nongenti et quindecim continentur, in quibus etiam continentur tria millia parabolae." Die Angabe dass unser Buch 915 Verse enthält ist interessant, weil mit dieser Zahl die masoret. Zählung der Verse übereinstimmt. Doch lernen wir leider, da die quaestiones hebraicae nicht von Hieronymus geschrieben sondern von einem Juden verfasst sind der kurz vor Rabanus Maurus lebte, nur dieses aus ihr dass etwa um 800 unser Buch der Sprüche grade in dem Umfange und somit ohne Zweifel auch in der Gestalt vorhanden war in welcher es uns vorliegt, was immerhin von Bedeutung ist, da die ältesten hebr. Handschriften des A. Ts erst aus viel späterer Zeit stammen.

Das Targum der Sprüche welches wir besitzen hat, nach *Zunz* gottesdienstliche Vorträge S. 64., denselben sprachlichen Character mit dem Targum der Psalmen und Hiob's. Woraus auf Entstehung derselben in ungefähr gleicher Zeit und in derselben Gegend geschlossen werden darf. Das Targum zu den Psalmen spricht von Constantinopel und gebraucht das Wort אנגלי = angeli zur Bezeichnung der Engel welches auch im Targum des Hiob vorkommt (s. d. Stellen bei Zunz a. a. O. Anm. c.); *R. Nathan* im Aruch citirt das Targum der Sprüche. Ich würde nicht daran zweifeln dass es dem Targum Jeruschalmi angehört welches sich über das ganze A. Tt erstreckte (vgl. Zunz a. a. O. S. 80 f.) und welches nach Zunz S. 76 ff. etwa in der zweiten Hälfte des siebenten Jahrhunderts entstanden ist, wenn nicht die merkwürdige Uebereinstimmung zwischen diesem Targum und der syrischen Uebersetzung dieser Annahme im Wege stände, s. z. B. 7, 22 f. 14, 14. 15, 4 u. s. w., vgl. hierüber *Wolf* biblioth. hebr. Tom. II. p. 1176., *Dathe* de ratione consensus versionis chaldaicae et syriacae proverbiorum Salomonis in seinen opuscula ad crisin et interpretationem V. T. spectantia ed. Rosenmüller Leipzig 1796. *Zunz* meint dass unser Targum zu den Sprüchen mit starken Zusätzen aus einem andern Targum versehen ist. Ich glaube dass sich bei demselben eine Bearbeitung nach der syrischen Uebersetzung nachweisen lässt. Vielleicht dass das Targum Jeruschalmi zu den Sprüchen dieser Umarbeitung zu Grunde liegt. — Die Abweichungen des Targum von dem hebr. Texte sind bedeutender als man erwarten sollte (vgl. z. B. 7, 22 f. 10, 3. 14, 14. 25, 1. 20. u. s. w.); sie sind um so mehr ein deutliches Zeugniss von anderen Lesarten, da im Ganzen und Grossen sich die Uebersetzung genau an den hebräischen Text anschliesst, ihn wörtlich wiedergiebt, von Ausschmückungen und hagadischer Auslegung kaum eine Spur zu finden ist. Woraus sich aber nicht schliessen lässt dass zur Zeit der Entstehung dieses Targum noch verschiedene Tex-

tes-Recensionen der Sprüche bei den Juden nebeneinander bestanden, da dem Vorhergehenden gemäss wir in diesem Targum kein getreues Abbild des hebr. Textes erblicken können.

Als die syrische Uebersetzung der Sprüche welche wir in der Peschito antreffen verfertigt ward, d. i. etwa um 200 unserer Zeitrechnung, war unser jetziger hebräischer Text noch nicht allgemein anerkannt, denn sie ruht auf einer Recension des Textes welche, wenn sie auch im Ganzen und Grossen mit unserem jetzigen Texte übereinstimmt, in einzelnen Worten, Vershälften bedeutend von ihm abweicht und ganz andere Lesarten darbietet, ja hie und da mehrere Verse enthält von welchen wir in unserem hebr. Texte keine Spur mehr antreffen. So z. B. steht nach c. 4, 4. noch ein Versglied welches wir im hebr. Texte ungern vermissen; nach c. 10, 18. treffen wir noch 3 Verse an die fast ebenso in der Uebersetzung der Septuag. vorkommen, zwischen den zwei Gliedern von 11, 16. stehen zwei Glieder, nach c. 13, 13. steht ein Vers, nach 14, 22. wieder ein Vers, zwischen den zwei Gliedern von 14, 23. stehen zwei Glieder, und auch an anderen Stellen stehen Versglieder oder Sprüche welche im hebr. Texte nicht angetroffen werden. Von manchen derselben lässt es sich nachweisen dass sie ursprünglich im hebr. Texte gestanden haben müssen. Wenn am Schlusse der syrischen Uebersetzung steht dass das Buch 1863 Sprüche enthalte, so liegt dieser Angabe eine Zählung nach Stichen zu Grunde welche ungefähr einen gleichen Umfang des Buches voraussetzt als die Angabe der Masoreten nach welcher 915 Verse in ihm enthalten sind. — Bedeutende Abweichungen von unserem hebr. Texte finden sich z. B. c. 7, 22 f. 15, 4. 15. 19, 20. 21, 16. 22, 21 u. s. w.; an vielen Stellen beruht die Abweichung allerdings auf einer anderen Auffassung des Textes, doch ist bei den eben angeführten und vielen anderen es nicht zu verkennen dass sie wirklich auf einen anderen Text zurückgehen. Das Verhältniss des Textes der Peschito zu dem hebräischen festzustellen und alle Abweichungen genau zu untersuchen ist eine Aufgabe deren Lösung für die Geschichte unseres Buches von grösster Wichtigkeit sein würde. Wir müssen uns hier mit dem Gesagten begnügen welches hinreicht den Gebrauch den wir hie und da bei der Erklärung des Einzelnen von der Peschito gemacht haben zu rechtfertigen.

Uns bleibt nun noch übrig von der Uebersetzung der Sept. zu reden. Wann sie verfasst ist wissen wir nicht. Es steht nicht einmal fest, ob sie damals, als der Enkel des Jesus Sir. den Prolog zu der Uebersetzung des Buches seines Grossvaters schrieb, schon vorhanden war. Das Buch der Sprüche ist wie das Buch Hiob von einem der griechischen Sprache durchaus kundigen Mann übersetzt welchem Bekanntschaft mit griechischen Dichtern und anderen griechischen Schriftstellern nicht abging, worauf schon ältere Gelehrte oft hingewiesen haben. Um

einen passenden und schönen Ausdruck zu finden übersetzt e frei, oft sehr frei, und deutlich geht sein Streben dahin nich eine wörtliche, sondern eine leicht verständliche fliessende Uebersetzung zu geben. Bestätigung hierfür sind viele von *Jäger* (observationes in proverbiorum Salomonis versionem Alexandrinam, 1786) und von Schleussner (opuscula critica ad versiones graecas V. T. pertinentia, Lipsiae 1812. S. 260 ff.) gesammelte Beispiele. Es scheint die Uebersetzung der Sprüche ihren Ursprung nicht dem religiösen Bedürfnisse der in Aegypten lebenden jüdischen Gemeinden zu verdanken, denn für den Gebrauch in den Synagogen und für Anordnung der Gemeinde-Verhältnisse bedurfte man ihrer nicht; sie scheint vielmehr das Ergebnis rein gelehrter Thätigkeit zu sein, von welcher auch der Enkel des Jesus Sir. in seinem Prologe redet. Hieraus ergiebt sich dass eine Menge ihrer Abweichungen von dem hebr. Text auf Rechnung einer freien Uebertragung kommt und dass man oft erst nach umsichtiger Beurtheilung entscheiden kann, ob sie auf verschiedene Lesarten und eine andere Gestalt des Textes zurückzubringen sind. Noch schwieriger wird eine Entscheidung hierüber dadurch dass in der uns vorliegenden Uebersetzung der Sprüche hie und da zwei verschiedene Uebersetzungen *miteinander* verbunden und zusammengeschmolzen sind, z. B. 6, 22. 25. 23, 31 f. 31, 26., und dass in ihren Text ganz so wie in den Text der Uebersetzung der übrigen Bücher des A. Ts sowohl durch willkührliche Umänderungen als auch durch Nachlässigkeit grosse Verwirrung gekommen ist, schon in sehr frühen Zeiten, welche zu entwirren trotz der Hülfe welche der von *Middeldorpf* herausgegebene codex Syriaco hexaplaris Berlin 1835. darbietet nicht immer gelingt. — Aber wenn wir auch dieses Alles wohl in Anschlag bringen, so geht aus der Vergleichung beider Texte immer noch hervor dass dem Uebersetzer ein anderer Text als unser masor. vorlag. Verschiedenheit zeigt sich 1) in der Anordnung der Sprüche. Bis c. 24, 22. bleibt die Ordnung im Ganzen dieselbe; die Reihenfolge der Sprüche in c. 15 u. 16. ist eine verschiedene; auch in c. 20. wo ausserdem mehrere Verse des hebr. Textes fehlen; in c. 17. wo V. 19. gleich hinter V. 10. steht. Von 24, 23. an wird die Anordnung eine ganz andere; nach 4 oder 5 Sprüchen welche im hebr. Text sich nicht finden folgt 30, 1—14., sodann 24, 23—34., dem sich c. 30, 15—c. 31, 9. anschliesst, in der Weise dass der durch גם אלה לחכמים eingeführte Nachtrag 24, 23—34. mitten unter den Worten des Agur und Lemoel steht. Die Sprüche in c. 25—c. 29. liegen in beiden Texten in derselben Ordnung vor; auch nimmt in beiden das Lied auf die Hausfrau den letzten Platz ein. Die Anordnung des hebr. Textes von 24, 23. scheint die ursprünglichere zu sein, da die der Septuag. von dem Streben Zeugniss ablegt, die verschiedenen Nachträge in 24, 23—34., in c. 30. und c. 31, 9. zu vereinigen. Ob die Septuag. ihre Anordnung willkühr-

lich machten oder sie in dem hebr. Texte schon vorfanden, ist nicht zu entscheiden. — 2) Wir finden bei den Sept. Sprüche welche im hebr. Texte fehlen. Nach 4, 27. stehen die zwei Verse: *ὁδοὺς γὰρ τὰς ἐκ δεξιῶν οἶδεν ὁ θεὸς, διεστραμμέναι δέ εἰσιν αἱ ἐξ ἀριστερῶν. αὐτὸς δὲ ὀρθὰς ποιήσει τὰς τροχιάς σου, τὰς δὲ πορείας σου ἐν εἰρήνῃ προάξει;* wir müssen diese Verse für ursprüngliche Bestandtheile des Textes halten, vgl. S. 23. — Nach 8, 21. steht ein Zusatz, welcher die sehr bestimmt hervortretende Anordnung der 2 $\times$ 10 Verse in c. 8, 12—21. und 22—31. stört, vgl. S. 37 ff. — In dem Abschnitte 9, 1—18. finden sich zwei grössere Zusätze: nach 9, 12. u. nach 9, 18.; durch den ersten Zusatz erhält der im jetzigen hebr. Texte sehr vereinzelt dastehende 12te Vers passende Ergänzung; der zweite Zusatz verleiht der im hebr. Texte plötzlich abbrechenden Ermahnung einen passenden Schluss; dass diese Zusätze ursprüngliche Bestandtheile des Textes sind wage ich nicht zu behaupten. — Zwischen 11, 16[a] und [b] haben die Septuag. zwei Glieder: *θρόνος δὲ ἀτιμίας γυνὴ μισοῦσα δίκαια, πλούτου ὀκνηροὶ ἐνδεεῖς γίνονται*, von denen das erste zu 16[a] stimmt, das zweite zu 16[b] wenn man mit Septuag. statt עריצים liest *οἱ ἀνδρεῖοι.* — Nach 13, 13. steht ein Spruch der ohne Zweifel einst auch im hebr. Texte gestanden hat. — Nach 16, 5. stehen zwei Verse welche die Stelle der Verse 16, 1 u. 3. des hebr. Textes vertreten. — Vor 16, 17. und nach 17, 6. stehen Sprüche welche sehr wohl von Anfang an unserem Buche angehört haben können. — Statt 18, 8. treffen wir einen andern Spruch an; da 18, 8. wiederholt wird 26, 22. haben Septuag. wahrscheinlich das eine Mal einen andern Spruch gewählt. — Statt 18, 23—19, 2. finden wir einen Spruch welcher einen passenden Gegensatz zu 18, 22. bildet. — Nach 19, 7[a] folgen einige Versglieder. — 5 Verse nach 24, 22. handeln von dem Könige und seiner Gewalt. — Die Worte des Agur (der nicht genannt wird) 30, 1. werden durch eine Mahnung dass der Sohn *τοὺς ἐμοὺς λόγους* fürchten möge eingeführt. — Nach 25, 20. 27, 20. 21. 28, 17. stehen Sprüche bekannten Inhalts; nach 26, 11. ein Spruch der Jesus Sir. 4, 21. wieder vorkommt. — Wir haben nur die Einschaltungen grösseren Umfangs aufgezählt; eine grosse Menge kleinerer findet sich überall von denen viele nur erklärende Zusätze sind. Hingegen kommt es nur selten vor dass ein Spruch des hebr. Textes bei den Septuag. sich nicht findet, z. B. 15, 31. 16, 1. 3. 20, 13—19. 21, 5. — 3) Einzelne Versglieder und Wörter lauten bei den Septuag. sehr häufig anders als im hebr. Text. Oft hat sich das ursprünglichere bei den Septuag. erhalten, so z. B. in 10, 10[b]; aber im Ganzen ist der hebr. Text der bessere, reinere. Alle Unterschiede aufzuzählen würde zu weit führen; vgl. die oben angeführten Arbeiten von *Jäger* und *Schleussner*, in welchen freilich noch lange nicht alle Abweichungen in Betracht gezogen sind. — Das Ergebniss dass

zur Zeit der Entstehung der griech. Uebersetzung und auch noch später unser masoretischer Text entweder noch nicht festgestellt oder doch nicht der alleingültige war, erhält weitere Bestätigung durch die Vergleichung der Reste der übrigen griechischen Uebersetzungen, besonders der des Symmachus, und durch die Vergleichung der Vulgata mit dem hebr. Texte, doch ist es sehr schwer, weil der Einfluss der Uebersetzung der Septuag. auf sie ein sehr bedeutender war, den ihnen zu Grunde liegenden hebr. Text zu erkennen.

Merkwürdig ist die alte jüdische Ueberlieferung dass das Buch der Sprüche verborgen gehalten (d. i. für ein apocryphisches Buch erklärt), den Ketubim nicht gleichgestellt ward und dass es zuerst von den Männern der grossen Synagoge (d. h. zur Zeit der persischen Herschaft über Palästina) erklärt, d. i. den Ketubim gleichgestellt worden ist; vgl. *Wolf* bibl. hebr. tom. II. S. 119. *Zunz* gottesd. Vorträge S. 14. Aus dieser ganz vereinzelten Nachricht welche sich zugleich auf Qohelet und hohes Lied bezieht können wir nichts weiter entnehmen, als dass den späteren Juden eine Kunde geblieben war von der allmähligen Entstehung des Kanons und von dem verhältnissmässig späten Hinzukommen der drei salomonischen Bücher zu der Sammlung der heiligen Schriften.

Druckfehler und Zusätze.

Einl. S. xxxii. Z. 3. v. U. l. *Nachweisung*.

S. 10. Z. 23. l. מָגֵן statt מֶלֶךְ.

S. 33. Zu c. 7, 8. Die Form פִּנָּה mit dem Suffix der dritten Person kann, indem das feminine ā vor dem Suffix wegfällt, פִּנָּהּ gesprochen werden.

S. 49. Zu c. 11, 24. Ich nehme יֹשֶׁר mit *A. Schultens* in der Bedeutung *Glück, Reichthum*, vgl. يَسَرٌ, da חשך מן *zurückhalten von etwas* eine ganz gewöhnliche Rede ist und wir einen Gegensatz zwischen יֹשֶׁר und מַחְסוֹר erwarten. Dass מִיֹּשֶׁר *mehr als die Billigkeit mit sich bringt, mehr als billig* bedeuten könne ist doch sehr zu bezweifeln. Freilich wäre die Sache leichter wenn עֹשֶׁר im Texte stände.

S. 75. Z. 24. l. *tadele* statt *tadeln*.

S. 78. Z. 24. l. ܟܣܝܠܐ. S. 81. Z. 25. l. השכיל.

S. 105. Zu c. 29, 21. Ich glaube dass statt מָנוֹן das V. 23. wieder vorkommende מָדוֹן zu lesen ist. *Symmachus* giebt das Wort durch γογγυσμός wieder. Vgl. zu dieser Stelle *Dukes* rabbinische Blumenlese S. 255.

S. 179. Z. 20. vor *böse* l. *sind*.
Z. 9. v. U. statt *aber* l. *eben*.

S. 189. Z. 20. statt *darin* l. *darein*.

S. 208. Z. 18. statt (;) setze ein (,)

S. 219. Z. 15. v. U. statt *kleine* l. *meine*.

I. Cap. I—IX.

1. Die einleitende Ueberschrift Cap. 1, 1—7.

Der Titel V. 1. *Sprüche Salomo's, des Sohnes David's, des Königs von Israel* (vgl. Einleit. §. 1.) erhält seine Fortsetzung zunächst V. 2. in der allgemeinen Angabe des Zweckes der Sprüche, d. i., da *Sprüche* der Name unseres Buches ist, in der Angabe des Zweckes den der Verf. durch seine Spruchsammlung erreichen will. Sie soll dazu helfen 1) *dass man erkenne Weisheit und Unterweisung*, 2) *dass man verstehe die Worte der Einsicht*. Bei dem Ersteren hat der Verf. vorzugsweise wohl die Jüngeren, Unerfahrenen im Auge; denn מוסר ist Unterweisung der Jüngeren durch Aeltere, der Söhne durch die Väter V. 8. 4, 1. 15, 5. welche dahin wirkt, dass sie חכמה erlangen 8, 33. 19, 20., und grade die Söhne d. i. die Jüngeren werden in den folgenden Ermahnungen 1, 8—c. 9. immer aufgefordert sich die Weisheit anzueignen; das Zweite hingegen bezieht sich auf Kundigere, denn bei אמרי בינה haben wir hier nach V. 6. an die von weisen Männern verfertigten künstlichen oft schweren und dunkelen Sprüche zu denken, welche zu verstehn, genau in ihrer Eigenthümlichkeit und Bedeutung aufzufassen (להבין vgl. Dan. 8, 23. מֵבִין חידות) nach V. 5 u. 6. Sache der in Erkenntniss und Weisheit weiter Fortgerückten ist; vgl. מֵבִין 8, 9. 17, 10. 24.— Eine genauere Ausführung des zweiten Verses geben — V. 3—6. Die Voluntative ישמע, יוסף, יקנה in V. 5., welche an die Stelle der Infinitive mit ל in den vorhergehenden Versen treten, bezeichnen einen neuen Anfang, so dass zwei kleine Abschnitte 1) V. 3 u. 4. 2) V. 5 u. 6. entstehen; bedenken wir dass der erste Abschnitt von dem Nutzen der Sprüche für Jüngere, Unerfahrene, der zweite von ihrem Nutzen für Kundigere handelt, vergleichen wir das V. 3. genauer bestimmte מוסר mit demselben Worte in 2[a], ferner die Worte V. 6. להבין משל mit להבין אמרי׳ in 2[b], so werden wir zu der Ansicht gelangen, dass V. 3 u. 4. sich als weitere Erklärung zu 2[a] wie V. 4 u. 5. zu 2[b] verhalten sollen. — V. 3. השכל Substantiv von Hifil gebildet, vgl. *Ewald* Lehrb. 156 c, das bedachtsame kluge Thun, die *Besonnenheit*, hier verbunden mit dem stat. constr. מוסר wie 21, 16. mit דרך; *damit man annehme Unterweisung*

der Besonnenheit] das kann nur sein zur Besonnenheit. Die Verbindung מוסר השכל kommt sonst nicht vor, vielmehr steht, wo מוּסָר nicht mit dem Genit. der Person welche die Unterweisung ertheilt verbunden ist 1, 8. 4, 1. 15, 5., das häufig vorkommende Wort in absoluter Stellung 5, 12. 8, 33. 12, 1. 13, 18. 15, 32. 19, 20. 27. 23, 12. 24, 32., die auch hier abweichend von der masoret. Auffassung die LXX festhalten: δέξασθαί τε στροφὰς λόγων, νοῆσαί τε δικαιοσύνην, indem sie nach Massgabe der angeführten Stellen מוּסָר im stat. abs. gelesen, הַשְׂכֵּל als Infinit. bei welchem das ל aus לָקַחַת ergänzt werden müsste mit dem Accusat. צֶדֶק verbunden haben; dagegen 1) der Versbau, der da wir hier immer zweigliedrige Verse haben den Schluss des ersten Gliedes bei הַשְׂכֵּל verlangt, 2) das Wort הַשְׂכֵּל dem schwerlich die Bedeutung νοῆσαι zukommen kann. Das zweite Glied *Recht, Gerechtigkeit und Gradheit* ist nicht Fortsetzung von הַשְׂכֵּל und wie dieses dem stat. constr. מוּסַר untergeordnet (*Ewald* Zucht zu Besonnenheit, zu Recht, Billigkeit und Redlichkeit); die Worte sind vielmehr von dem Infinit. קַחַת abhängige Accusative, denn diese Auffassung liegt an und für sich am nächsten und erst durch Ergänzung des Verbi קַחַת bei dem zweiten Gliede tritt der Parallelismus der zwei Glieder hier ganz *so* wie V. 4 u. 6 deutlich hervor. — V. 4. *Zu geben*] damit sie, die Sprüche, geben. פְּתָאִים daneben die Form פְּתָיִים 22, 3. auch פְּתָיִם 1, 22. 32. *Ewald* Lehrb. 186 e, vom Sing. פֶּתִי der Einfältige, wie אֱוִיל 12, 16. und כְּסִיל 12, 23. im Gegensatze zu עֲרוּם dem Klugen, Ueberlegenden 14, 15. 18. 22, 3. 27, 12.; der פֶּתִי soll klug werden, יַעְרִים 19, 25. oder nach unserer Stelle und 8, 5. die עָרְמָה *Klugheit* erhalten; da die Einfältigen, den Eindrücken ohne Prüfung sich hingebenden die Jüngeren zu sein pflegen, so kann ihnen im Parallelismus hier נַעַר, c. 7, 7. בָּנִים entsprechen. — V. 5. Das Imperf. יִשְׁמַע als Voluntativ, wie aus dem folgenden וְיוֹסֶף wo Voluntativ-Bedeutung auch durch die Form ausgedrückt werden konnte, hervorgeht, *hören möge;* in der unmittelbaren Fortsetzung des Vorhergehenden würden wir den Infinit. לִשְׁמֹעַ erwarten, *damit höre,* statt dessen der Voluntativ, weil nach vorläufigem Abschluss die Rede von neuem anhebt. *Der Weise,* welcher seine Weisheit dem Annehmen, Lernen der Erkenntniss (vgl. das Verb. לָקַח V. 2.) verdankt, *möge hören und mehren das Lernen* 9, 9. 16, 21., *und der Kundige möge sich erwerben Steuerung* = Lenkung, Handhabung des Steuers, auf welche nur der Kundigste Anspruch hat; תַּחְבֻּלוֹת LXX κυβέρνησις, eine durch die Endung וֹת sehr verstärkte Abstract-Bildung, *Ewald* Lehrb. 165 c. 179 a Anm. 3., c. 11, 14. von der Leitung des Volks, c. 20, 18. 24, 6. von der Anordnung des Kampfes, kann der naheliegenden bildlichen Auffassung seiner ursprünglichen Bedeutung gemäss von jeglicher Art der Leitung, Anordnung stehen 12, 5. — V. 6. לְהָבִין nicht Wiederaufnahme der Infinitiv-Construction in V. 2—4. wie *Chr. B.*

Iichaelis und Andere wollen, sondern weil nach den Voluntati-
en in V. 5. und somit diesen untergeordnet stehend, muss der
ıfinit. mit ל zu ihrer weiteren Bestimmung dienen, in der Weise
ass die Bedeutung *damit, dass man verstehe* sich der unseres
artic. *verstehend* nähert *Ewald* Lehrbuch 280 d; nicht soll der
Veise noch weiser werden zu dem Zwecke dass er verstehe
prüche, Räthsel u. s. w., sondern dadurch dass er sie versteht
der sie verstehend soll er des Segens den sie auch dem Kundigen
arbieten theilhaftig werden. מליצה LXX σκοτεινὸς λόγος, der
ıedeutung von לוץ, הליץ gemäss eine uneigentliche verdeckende
Rede, deren Sinn erst durch Erkennen und Deutung der in ihr
iegenden Anspielung herausgebracht werden kann, ein Wort-
piel, Hab. 2, 6. mit der Nebenbedeutung der schadenfrohen
Vitzrede. *Die Worte der Weisen* Qohel. 9, 17. 12, 11. kön-
ıen, wenn sie eine spitze, überraschende räthselhafte Form ha-
ıen חידות genannt werden, Ezech. 17, 2. — V. 7. Der Zweck
ler Sprüche ist angegeben; mit welcher Gesinnung die Leser an
lie Sprüche hinangehen müssen, wenn ihnen der Zweck ihrer
Mittheilung zu Gute kommen soll, sagt der Verf. am Schlusse
seiner einleitenden Ueberschrift. *Die Gottesfurcht ist der Anfang
ler Erkenntniss*] 9, 10. Ps. 111, 10. Jes. Sir. 1, 16. 25.; wer
also keine Gottesfurcht hat gelangt nicht zum Anfang (für רֵאשִׁית
steht 9, 10. תְּחִלַּת) geschweige zur Fülle der Erkenntniss; Er-
kenntniss, Weisheit nämlich sind göttliche Güter Jes. Sir. 1, 1.,
Gott schenkt sie dem Menschen und aus seinem Munde gelan-
gen sie zu ihnen Prov. 2, 6., und er theilt sie denen mit die
ihn lieben Jes. Sir. 1, 10. oder fürchten, wodurch nicht ausge-
schlossen wird, dass der Mensch auch an seinem Theil dazu
thun muss sich Erkenntniss zu verschaffen, wie denn c. 4, 7.
der Entschluss Weisheit zu erwerben Anfang der Weisheit ist,
c. 2, 3 ff. dem nach ihr Ringenden als schönster Lohn Furcht
und Erkenntniss Gottes zu Theil werden, und Jes. Sir. 1, 16.
die Furcht des Herrn die πλησμονὴ σοφίας ist. Beides, Weis-
heit und Gottesfurcht, gehört zusammen, eine Weisheit, die
nicht von Gott ist, ist dem A. T. gemäss keine Weisheit und
wer nichts von Gott weiss oder wissen will ist nicht weise,
vielmehr ist ein solcher ein אויל Hiob 5, 3. ein Thor, der ohne
Ernst und Frömmigkeit in den Tag hineinlebt und weil er von
Gott nichts weiss Jerem. 4, 22. auch nach göttlichen Gütern
kein Verlangen hat. Daher heisst es *Weisheit und Unterweisung
verachten Thoren*, und ihnen die nach diesen göttlichen Gütern
nicht ringen wollen bleiben sie fern, also dass sie beharren in
dem Zustande der אוילים.

So vollendet sich die Erläuterung des Titels in 3 Theilen,
V. 2., V. 3—6., V. 7. Jeder Vers besteht aus zwei Gliedern;
dadurch und durch reichliche Häufung von Wörtern ähnlicher
Bedeutung erhalten die 6 Verse einen gleichmässigen weniger
in den Gedanken als in den Worten liegenden Parallelismus. —

Nach *Ewald* wird in V. 2—6. dreimal (V. 2 u. 3., V. 4 u. 5. V. 6.) aber immer näher und bestimmter der Zweck des Buches angegeben.

2. Ermahnungen unter allen Verhältnissen die Weisheit zu lieben, nach ihrem Besitze zu ringen und zu meiden was ihr widerstrebt. Cap. 1, 8 — c. 9.

1. Cap. 1, 8—33. Drei Abschnitte: 1) 8 u. 9. 2) 10—19. 3) 20—33.

V. 8 u. 9. Die erste kurze Ermahnung berücksichtigt das Verhältniss des Sohnes zu den Aeltern. Ihre *Unterweisung* und *Belehrung* soll er nicht von sich stossen, denn sie sind sein schönstes Geschmeide; nämlich hat er sie angenommen und lebt er ihnen gemäss, so ist er Gegenstand der Freude allen die ihn sehen, als wären Kopf und Hals mit kostbarem freudiges Staunen erregendem Putze bedeckt. Ganz ähnlich 6, 20 f. 4, 6—9. לוית חן eine Krone der Gunst ist die, welche schön steht und überall gefällt.

V. 10—19. Die zweite Ermahnung ist an den Jüngling gerichtet. Dem können solche nahe treten welche Morden und Rauben für eine geringe Sache halten und mit lockenden Worten durch sie ein angenehmes, ohne Mühe und Gefahr sicheres Gewinn und Reichthum in Fülle darbietendes Leben in Aussicht stellen 10—14.; er möge sich hüten vor der Gemeinschaft mit ihnen 15., denn sie sind arge Sünder 16., deren Anschläge nicht gelingen, vielmehr ihnen selbst zum Verderben gereichen 17—19.

Dieser Abschnitt besteht aus 10 Versen; er zerfällt in zwei ganz gleiche Theile: die ersten 5 Verse enthalten die Vordersätze, die letzten 5 die Nachsätze. Durch das zweimal, im Anfang jedes Theiles 10 u. 15, stehende בני wird die Theilung des Abschnittes sehr kenntlich hervorgehoben. — V. 10. יפתוך vgl. 16, 29.; *so willige nicht ein*] die Form תבא nur hier, von Wurzel אבא, der späteren weichen Aussprache neben der gewöhnlichen אבה, Imperf. 2 Pers. תאבא, wofür indem das nicht mehr gehörte א auch in der Schrift wegbleibt תבא, vgl. *Ewald* Lehrb. 142 c. — V. 11. *Wir wollen doch lauern auf Blut*] auf listige Weise einen Mord begehen; *wollen doch nachstellen dem vergebens Schuldlosen*] חנם ist wie die Adverbien in unseren Sprachen ganz äusserlich dem Worte נקי untergeordnet *Ewald* Lehrb. 287 c, um den Unschuldigen zu bezeichnen als solchen, welcher weil er zu seiner Verfolgung keine Veranlassung gegeben hat, auf Sicherheit Anspruch machen kann, den aber die hier beschriebenen ruchlosen Leute als leichte Beute, da er sicher ist und nichts Arges erwartet, ermorden wollen, so dass seine Unschuld vergebens ist, ihm nicht hilft. Ps. 35, 19. 69, 5. Threni 3, 52. — V. 12. Mit dem Sing. נקי V. 11. wird ganz allgemein jeder Schuldlose, den sie verfolgen wollen, bezeichnet, daher kann

in der Fortsetzung der Plural eintreten; *wir wollen sie verschlingen wie die Hölle lebend*] so rasch und unvermuthet ermorden als hätte sie lebendiges Leibes die Hölle verschlungen, Ps. 55, 16. 124, 3. vgl. die Erzählung von den Qorachiten Num. 16, 30. 33. *Gesunde* (תמימים ist der dem nichts fehlt, in sittlicher Hinsicht der gute redliche Mann, in körperlicher der gesunde, vgl. Exod. 12, 5. Levit. 1, 3.) *wie in die Gruft hinabsteigende*] nämlich wollen wir verschlingen oder rasch hinmorden; in die Gruft hinabsteigende sind die Todten Ezech. 26, 20. 31, 14. und häufig in den Psalmen, denen die Kraft sich zu vertheidigen fehlt Ps. 88, 5.; der Sinn ist, wir wollen sie so leicht und ohne allen Widerstand von ihrer Seite hinmorden, als wären sie, die ganz Gesunden, ohne Kraft und Leben den Todten gleich. Das כְּ der Vergleichung ist streng festzuhalten; die Gesunden werden mit Todten verglichen, weil sie bei dem Angriffe der Mörder so gut wie todt sein werden; solche wirklich zu tödten ist wie ohne Mühe auch ohne Gefahr, und eben dieses soll hervorgehoben werden. — V. 14. *dein Loos sollst du werfen in unserer Mitte*] du sollst wie ein gleichberechtigter mit uns um die Beute losen, Ps. 22, 19. *ein einziger Beutel*] gemeinsame Casse. — V. 15. Hüte dich mit ihnen gemeinsame Sache zu machen — V. 16. *denn* schlechtem jagen sie nach und Blut wollen sie vergiessen, und desshalb hüte dich vor ihnen — V. 17 f. *denn* schlechte Pläne gelingen nicht, gereichen vielmehr ihren Urhebern zum Verderben. *Denn umsonst ist ausgebreitet* (מזרה Partic. Pual) *das Netz vor den Augen aller Geflügelten* (Qoh. 10, 20), nämlich sehen die Vögel das Netz so fliegen sie alle davon, auch nicht einer wird gefangen und die Mühe des Netzstellers ist umsonst gewesen. Sprüchwörtl. Rede zur Bezeichnung von Anschlägen die den sicher erwarteten Erfolg nicht haben und ganz plötzlich zu Schanden werden; jene Frevler meinten, es sei leicht zu morden und Beute zu machen 11—14., aber siehe, die Vögel welche sie rupfen wollten waren noch ungefangen, merkten die Sache und flogen davon. Das ist das Eine: ihnen entgeht der gehoffte Gewinn; ein Anderes kommt hinzu: *und sie selbst* (והם gegensätzlich und nachdrücklich vorangestellt) *auf ihr eignes Blut lauern sie, stellen nach ihren Seelen* vgl. V. 11.; die Andre verderben wollen stürzen sich selbst in Verderben, wie das die Erfahrung oft genug gelehrt haben mochte; und von solchem Ausgange aus betrachtet stellt sich die Sache so, dass sie List und Mühe anwandten um sich selbst zu verderben. — V. 19. Der mit כן eingeführte Schluss zieht aus dem Vorhergehenden das Resultat. בצע der ungerechte, z. B. auf die 11—14. beschriebene Weise, erlangte Gewinn, 28, 16. *Das Leben seiner Herrn*, d. i. derer die ihn gemacht haben, *rafft er fort* nach Massgabe der Beschreibung V. 18. —

V. 20—33. Treten in der eben beschriebenen Weise die lockenden Worte der Versuchung an den Jüngling hinan, viel

lauter, vernehmlicher, ernster ruft ihn zur Gottesfurcht und z allem Guten die Weisheit, sie die von den ältesten Zeiten a in der israelit. Gemeinde wohnte, in ihr zur Erlösung und Ret tung wirkte durch die heiligen Propheten vgl. Sap. c. 10 u. 11 und noch immer ihre Vertreter hat, sei es nun in der durd sie gestalteten Ordnung der Gemeinde selbst, sei es in Prophe ten, Volkslehrern u. s. w., durch welche sie, wie es hier heisst auf Gassen und Märkten, an den Ecken der Strassen und i Volksversammlungen (בפתחי שערים V. 21.) laut redet, die Thoren auffordert von ihrer Thorheit zu lassen und bereitwillig Be lehrung darbietet, 20—23. Hören die Menschen nicht auf ih ren lauten Ruf, verharren sie dennoch in ihrer Thorheit, – nun über die Thoren wird, das ist Israel's Glaube, ein furcht bar schreckliches plötzliches Gericht kommen, bei dessen Schre cken und Drangsalen die früher zu helfen so bereite Weisheit in gleichsam höhnender Ruhe auch ihrerseits verharren wird, 24—27. Dann werden die Menschen sie herbeisehnen, aber umsonst; die Verkehrtheit welche von Weisheit, Erkenntniss, Gottesfurcht nichts wissen wollte trägt dann ihre Früchte, näm lich die Schrecken des Gerichts, von welchen sie essen müssen bis zur Sättigung, 28—31. Denn sicherlich, ein Gericht kommt über die Thoren und die der Weisheit Widerstrebenden, wäh rend der welcher den Mahnungen der Weisheit willig sein Oh leiht nichts von ihm zu fürchten hat, 32 u. 33.

Dem hohen Inhalt entspricht die Fülle des Ausdrucks und die künstliche Form. Das Ganze vollendet sich in 3 Absätzen von gleichem Umfange, nämlich in 3$\times$4 Versen, zu welchen die letzten zwei Verse 32 u. 33. den bestätigenden Nachhall bilden. — V. 20. חכמות eine neue Abstract-Bildung aus חכמה durch die Endung ות vgl. *Ewald* Lehrbuch 165 c., welche ur sprünglich, wie ich glaube, mit der Endung des Fem. Plurals identisch in die Bedeutung der Abstract-Silbe ות übergeht, so das חָכְמוֹת für einen Singular gilt hier und 9, 1., ob auch 24, 7. ist ungewiss. תרנה 3 Fem. Sing. vgl. 8, 3., *Ewald* Lehrb. 191 c. — V. 21. *An der Ecke der Heerstrassen*] der Plur. des Fem. Part. Qal המיות *die lärmenden* Jes. 22, 2. kann in diesem Zusammenhange nur besuchte *Heerstrassen* bedeuten, da aus den vorhergehenden Wörtern Gasse, Markt leicht der Begriff von Strasse ergänzt werden kann; LXX scheinen חומות *Mauern* ge lesen und auch sonst in diesem Verse einen andern Text vor sich gehabt zu haben. *In den Pforten der Thore in der Stadt*] d. i. in den Pforten der Thore und auch mitten in der Stadt: in der raschen Aufzählung wird בעיר ohne Copula hinzuge fügt. — V. 22. פתים vgl zu V. 4. sind die Unwissenden über haupt; לצים *Spötter*, welche 9, 7. 8. 13, 1. 15, 12. auf Er mahnungen nicht hörend etwa so wie die אנשי לצון Jes. 28, 14 von göttlichen Dingen höhnisch reden, אוילים hier wie V. 7. Das Perfect. חמדו im zweiten Gliede zwischen den Imperff. in

ersten und dritten und wie sie abhängig von dem Frageworte עד מתי fällt auf; der Wechsel der Zeitformen kann nicht aus ihrer Folge und ihrem Verhältnisse zu einander erklärt werden, da nach עד מתי ein Imperf. nach dem andern folgen kann z. B. Ps. 94, 3 ff., sondern nur aus dem Begriffe des Verbi חמד, welches schon im Perf. die beharrliche Stimmung, den dauernden Zustand ausdrückt, zu deren Bezeichnung gewöhnlich das Imperf. dienen muss, vgl. ähnliches *Ewald* Lehrbuch 135 b. — V. 23. *Wendet euch um, hin zu meiner Zurechtweisung*] der ihr jetzt weil sie verschmähend gleichsam den Rücken zugekehrt habt. *Siehe, hinströmen lassen will ich zu euch* wie eine reichliche Labung und neues Leben gebende Quelle *meinen Geist*, vgl. 15, 2. Ps. 78, 2. 119, 171. — V. 24 u. 25. die durch יען eingeführten vier Vordersätze, denen eben so viele Sätze in V. 26 und 27. entsprechen. Die Perff. und Imperff. mit ו consequut. in V. 24 u. 25. werden weil sie nur in Beziehung auf die Imperff. V. 26 u. 27. Vergangenheit beschreiben von uns passend durch das Präsens wiedergegeben: weil ich rufe, und ihr widerstrebt — — — —, so werde auch ich lachen bei euren Schrecken u. s. w. V. 24. *Ausstrecke meine Hand*] um euch herbeizuwinken, vgl. Jes. 65, 2. 13, 2. — V. 26. *Bei eurem Schrecken, wann kommt euer Grauen* d. i. bei dem Gerichte welches euch so sicher bevorsteht, dass seine Schrecken und Grauen füglich euer Eigenthum genannt werden können. שחק und לעג wie hier Ps. 2, 4. — V. 27. Wenn das Gericht mit seinen Schrecken plötzlich kommt wie *Ungewitter* 3, 25. Zeph. 1, 15. und *wie Windsbraut*. Statt des Infin. בבוא muss im zweiten Gliede weil das ב nicht wiederholt wird das Imperf. יאתה stehen, *Ewald* Lehrb. 337 b. *Angst und Drangsal*] Jes. 30, 6. vgl. Zeph. 1, 15., Wörter die zur Bezeichnung des Gerichts häufig gebraucht werden. — V. 28. Ueber die hier dreimal vorkommende vollere Form des Suff. נְנִי vgl. *Ewald* Lehrb. 250 b. — V. 29. תחת כי leitet die vier Vordersätze mit ihren vier Perff. ein 29 u. 30., denen 31. die zwei Nachsätze mit Imperff. folgen: desshalb weil sie gehasst haben Erkenntniss — — — —, so sollen sie essen von der Frucht ihres Weges. תחת כי (Deuter. 34, 7.) bedeutet, um von der ursprünglichen substantiv. Bedeutung der Präposit. auszugehen, etwa *Grund weil*, hier in derselben Stellung wie תחת אשר *Grund dessen dass = desshalb weil* 2 Chron. 21, 12 ff. 2 Reg. 22, 7., während gewöhnlich durch תחת אשר begründende Folgesätze eingeführt werden z. B. Jes. 53, 12. Jerem. 29, 19. — V. 31. *So sollen sie essen von der Frucht ihres Weges*], die ist aber Schrecken und Verderben in grosser Fülle, von welchen auf den einzelnen nur ein Theil kommt, daher מִן. *Von ihren Rathschlägen*], welche als Keime in weiterer Entwickelung zu den Schrecken des Gerichts werden, sollen sie sich sättigen bis zum Ueberdruss und Ekel Ps. 88, 4. 123, 4. — V. 32. Der bestätigende

Schluss wird durch כִּי angeknüpft: so wird's sein, *denn* u. s. w. מְשׁוּבָה *Abwendung* von der Weisheit, welcher sich wieder zuzuwenden die Menschen durch תָּשׁוּבוּ V. 23. aufgefordert wurden, also *das Widerstreben erwürgt sie,* weil dadurch das Gericht herbeigezogen wird. שַׁלְוָה hier die träge bequeme Ruhe, welche der lauten Mahnungen der Weisheit nicht achtet, vgl. Jerem. 22, 21.

2. Cap. 2. Ein Lehrer ermahnt seinen Schüler die Weisheit zu erstreben, indem er ihm den Segen, welchen ihr Besitz bringt vorhält. — V. 1—4. Mein Sohn, wenn du mit Ernst und Eifer die Weisheit suchst, — V. 5—8. dann werden dir nicht unbekannt bleiben die Furcht Jahve's und die Erkenntnis Gottes (darin liegt zugleich: dann wirst du weil ein frommes so auch von Gott gesegnetes Leben führen), denn von Jahve kommt Weisheit und er behütet die Frommen; — V. 9—11. dann werden dir nicht unbekannt bleiben Recht und gerechter grader Wandel, denn Weisheit, Einsicht u. s. w. werden in dein Herz kommen und dich schützen: — V. 12—15. damit sie dich aus den Gefahren und Versuchungen welche böse Männer (vgl. 1, 10—19.) dir nahe legen erretten; — V. 16—19. damit sie dich geschickt machen, den lockenden Verführungskünsten des schlechten untreuen Weibes zu widerstehen, welches *in tödtliches* Verderben die sich ihm hingebenden hinabzieht; — V. 20—22. damit du wandelst auf dem Pfade der Guten (und in solchem Wandel die Bürgschaft des Heiles habest), denn nur den Guten ist die Bürgschaft dauernden Glückes gegeben, während die Schlechten plötzlichem Untergange entgegensehen müssen.

Dieses ganze Capitel bildet nur einen grossen Satz und bietet so, worauf schon *Ewald* aufmerksam gemacht hat, ein merkwürdiges Beispiel einer langen und streng durchgeführten Satzbildung dar. Nirgends ein neuer Anfang der Rede, nirgends eine Spur von Strophenbildung, aber doch das Streben durch Gleichmass der Gruppen zusammengehörender Verse die Form von Strophenliedern festzuhalten. In allen 22 Versen je 2 Glieder. V. 1—4. Vordersätze, denen V. 5—8. die erste Reihe von Nachsätzen, V. 9—11. die zweite Reihe folgt. Beide Reihen sind durch אָז תָּבִין V. 5 u. 9. eingeführt. Daran schliesst sich die ausführliche Schilderung des Schutzes den die im Herzen der Menschen wohnende Weisheit gewährt in drei Versgruppen: V. 12—15. V. 16—19. V. 20—22., von denen die zwei ersten wiederum mit demselben Worte לְהַצִּילְךָ V. 12 u. 16. beginnen, die dritte durch לְמַעַן V. 20., welches Wort mit dem לְ in לְהַצִּילְךָ auf einer Linie steht, einen ähnlichen Anfang erhält. So vollendet sich das Ganze in zweimal 4 + 4 + 3 Versen.

V. 1. Dem Worte תִּקַּח wenn *du annimmst* entspricht im zweiten Gl. das stärkere תִּצְפֹּן wenn du wie einen theuern Schatz *hütest bei dir* 7, 1. 10, 14; ebenso steht dem Worte אֲמָרַי in [a] das stärkere מִצְוֹתַי in [b] gegenüber. Auf diese Weise wird

das zweite Gl. eine Steigerung des ersten. Wie in V. 1. so auch in den folgenden drei Versen. Ausserdem steigert sich die ganze Rede in ihrem Fortschritte von V. 1. bis V. 4. — V. 2. Dem Infinit. לְהַקְשִׁיב, *dass du hinneigest* (= hinneigend) *zur Weisheit* die aus meinen Worten und Geboten zu dir spricht *dein Ohr*, folgt in der von לְ abhängigen Fortsetzung das Imperf. תַּטֶּה, weil das לְ nicht wiederholt ist. — V. 3 u. 4. wird das אִם aus V. 1. und zwar V. 3. durch כִּי verstärkt wiederaufgenommen: *ja wenn;* statt dieses כִּי אִם hat das Targum gelesen כִּי אֵם *wenn als Mutter du rufest die Einsicht*, welche Auffassung von älteren jüdischen Gelehrten vertheidigt wird, während die Masora nach einstimmiger Ueberlieferung die Punctation אִם festgehalten hat (vgl. die Anmerk. zu d. St. in der Ausgabe von R. Norzi), mit Recht, denn Einführung des Bedingungssatzes durch כִּי allein würde hier stören, da die durch אִם (oder כִּי אִם) erwartet wird, weil durch sie das אִם in V. 1. wieder aufgenommen und mit dem אִם in V. 4. in der fortschreitenden Rede verbunden wird; auch ist כִּי sonst nirgends in unserem Capitel zur Einführung eines Bedingungssatzes gebraucht. נתן קול steht 1, 20. im Parallelism. mit רנן und bezeichnet das laute Rufen, steigert somit das קרא des ersten Gliedes. — V. 4. מטמנים vergrabene *Schätze* Jerem. 41, 8. vgl. Josua 7, 21., die wieder aufzufinden gewöhnlich nur dem mühevollen und genauen Forschen (חפשׂ 20, 27. 1 Sam. 23, 23.) gelingt. — V. 5—8. Die erste Reihe von Nachsätzen mit ihrer Begründung. Wir würden im Nachsatze zunächst erwarten: dann wirst du als Lohn deines ernsten Strebens die Weisheit finden, vgl. Sap. 6, 12 ff., aber dieses, was später V. 10 u. 11. ausdrücklich hervorgehoben wird, ist hier als verstehe es sich von selbst vorausgesetzt, indem gleich mit inhaltsreichen Worten die höchsten dem Menschen sichere Genüge und dauerndes Glück gewährenden Güter, welche mit dem Besitz der Weisheit unzertrennlich verbunden sind, als herrlichste Folge des Strebens nach ihr verheissen werden. *Dann wirst du verstehen die Furcht Jahve's und die Erkenntniss Gottes finden;* verstehen ist = in sich aufnehmen als geistiges Besitzthum 1 Kor. 2, 14., und entspricht so dem *finden* = erlangen in b; die Furcht Jahve's ist, und darauf müssen wir allen Nachdruck legen, ein Gut, ein Schatz Jes. 33, 6. der in Unglück Rettung darbietet Prov. 14, 26., ein nicht vergänglicher Ps. 19, 10., und die ihn besitzen sind die יראי יהוה, welche weil von Jahve geschützt als Sieger aus Noth und Gefahren hervorgehn, Ps. 115, 11. und viele ähnliche Stellen, vgl. besonders Jes. Sir. 1, 11—27. 2, 7 ff. Erkenntniss Gottes, nicht irgend eine Erkenntniss die Gott giebt, die von Gott herkommt, wie man aus V. 6. mit Unrecht hat schliessen wollen, sondern wie auch sonst immer *die Erkenntniss seiner*, welche sich Jerem. 22, 16. erweisen muss in bereitwilliger Befolgung seiner Gebote und dem Menschen Hosea 6, 6. sicherer als Brandopfer das Wohlgefallen Jahve's verbürgt, somit

ein hohes Gut, neben יראת יהוה aufgezählt wie hier so auch 9, 10. (wo קדשים = אלהים) vgl. Jes. 11, 2. . Weil sie ein Gut ist kann gesagt werden, dass der die Weisheit erstrebende sie *finden* wird vgl. z. B. 24, 14. Im ersten Gliede Jahve, im zweiten Elohim der Abwechselung wegen, wie Ps. 70, 2. 6. 55, 17. 58, 7. u. s. w. — V. 6. Nicht wundere dich, dass ich so hohen Lohn dem nach Weisheit strebenden in Aussicht stelle, *denn Jahve giebt Weisheit, aus seinem Munde sind Erkenntniss und Einsicht;* gesetzt also der Mensch erlangt Weisheit, Erkenntniss u. s. w., so müssen sie dahin wirken, ihn in das rechte Verhältniss zu Jahve zu setzen und ihm Kenntniss von Gott zu geben, oder wie wir mit Berücksichtigung von V. 7. gleich sagen können ihn zu einem ישר und הלך תם zu machen; wer das ist hat aber wirklich höchsten Lohn gefunden, denn — V. 7. *Jahve bewahret den Graden Heil, einen Schild den unsträflich-wandelnden.* Von dem כי in V. 6. ist auch V. 7. abhängig, so dass V. 7. nicht V. 6. begründet, sondern V. 6 u. 7. zusammen den V. 5. erläutern. Ktib וְצָפַן, Qri und in einigen Handschriften Ktib יִצְפֹּן, letzteres die richtige Lesart, da in einer Reihe von כי abhängigen Sätzen die Copula nicht vermisst wird, 1, 29 f. 2, 11., und weil יצפן als reine Fortsetzung des vorhergehenden Imperf. nothwendig im Imperf. stehen muss. Ueber תושיה vgl. *Hirzel* zu Hiob 5, 12. מָגֵן abhängig von יצפן, *Jahve bewahrt einen Schild* = er hält ihn immer bereit um mit ihm, wenn es Noth thut, die unsträflich-wandelnden zu beschirmen; nicht *ein Schild ist er den unsträflich-w.* (*Umbreit*), weil dann מגן הוא Ps. 18, 31. Prov. 30, 5. erwartet würde; da הוא fehlt liegt die Beziehung des יצפן auf beide Glieder am nächsten. תם *Unsträflichkeit*, ein dem stat. constr. untergeordnetes Substantiv, *Ewald* Lehrbuch 288 a, vgl. die Unterordnung durch ב c. 10, 9. und ähnliches Ps. 84, 12. — V. 8. *Dass er hüte* (= hütend) *die Pfade des Rechts* und somit die auf diesen Pfaden wandelnden; 17, 23. Qri חסידיו im Plural, ob das Ktib den Sing. חֲסִידוֹ bezeichnen soll bleibt ungewiss, da es als Plur. חֲסִידָו gelesen werden kann, *Ewald* Lehrb. 258 a. Der Infinit. לנצר fortgesetzt im Imperf. ישמר s. zu V. 2. — V. 9—11. Die zweite Reihe von Nachsätzen mit ihrer Begründung. Durch das aus V. 5. wiederaufgenommene אז תבין wird V. 9 ff. an V. 4. geknüpft. Strebst du nach Weisheit u. s. w.: — V. 9. *dann wirst du verstehen* (s. zu V. 5.) *Gerechtigkeit u. Recht u. Gradheit, jeden Pfad des Guten;* das letzte von den vier Objecten schliesst die drei ersten zusammenfassend das Ganze ab, daher wohl ohne Copula beigeordnet. — V. 10 u. 11. wiederum wie in V. 6 u. 7. vier von כי abhängige Sätze. *Weisheit wird in dein Herz kommen*, vgl. 14, 33. Das Mascul. ינעם statt des Femin. תנעם nach דעת ist auffallend; es erklärt sich daraus, dass ינעם, weil als Neutrum (*Ewald* Lehrb. 273 a.) *es ist lieblich* z. B. Prov. 24, 25. gebraucht, als solches starrer,

selbstständiger geworden, sich dem Zusammenhang der Rede schwerer fügte, etwa so: *und Erkenntniss* (was die betrifft), *deiner Seele wird es lieblich sein*; ähnlich verhält es sich mit dem mascul. טוֹב Genes. 49, 15. שמר על 6, 22. תנצרכה mit nicht assimilirtem ן neben יִצֹּר 3, 1.; über das volltönende Suff. כָה־ *Ewald* Lehrb. 250 a. — V. 12. להצילך *damit sie*, die Weisheit, Erkenntniss u. s. w., dich erretten. *Vom Wege des Bösen* 8, 13.; רע Subst. *das Böse*, dem stat. constr. דרך untergeordnet, vgl. תהפכות רע V. 14., 6, 14. 28, 5. תהפכות eine sehr starke Abstract-Bildung; wer der *Verkehrtheit redende Mann sei* lernen wir aus 6, 14. 8, 13. wo neben דרך רע im zweiten Gliede פי תהפכות vorkommt; 10, 31. 32. 16, 28. 30. 23, 33. — V. 13—15. Weitere Beschreibung des *Verkehrtheit redenden Mannes*, in welcher da mit diesem Singul. jeder Verk. red. M. oder die Verk. red. Männer überhaupt gemeint sind, statt des Singul. der Plural steht: *dich zu erretten vor denen, die verlassen die Pfade der Gradheit* u. s. w., vgl. עזב ארח 15, 10. Dem Partic. השמחים, vor denen *die sich freuen Böses zu thun* (15, 21. 21, 10.), welches kurz einen relativen Satz umschreibt, folgt in der fortgesetzten Rede das Imperf. יגילו *welche frohlocken* (*Ewald* Lehrb. 337 b.), ohne relatives אשר, weil der relative Begriff des Partic. im ersten Gliede auch noch im zweiten wirksam ist, in V. 15. hingegen steht אשר, weil hier das Partic. schon ferner steht. תהפכות bezeichnet an und für sich ein schlechtes Thun vgl. zu V. 12., die genauere Bestimmung durch das dem stat. constr. untergeordnete Substant. רע *Verkehrtheit der Schlechtigkeit* = schlechte Verkehrtheit dient zur Steigerung. אשר ארחתיהם עקשים *die auf ihren Wegen verkehrt sind;* nachdrücklich hervorgehoben und desshalb vorangestellt ist ארחתיהם, welches Wort daher im Accusat. dem folgenden עקשים untergeordnet werden musste; doch kommt auch in gewöhnlicher Wortfolge bei עִקֵּשׁ diese Unterordnung im Accus. vor vgl. עקש דרכים 28, 6. (anders 28, 18.) 19, 1. neben der durch den stat. constr. c. 9, 20. *Ewald* Lehrb. 288 c.; im zweiten Gliede *und die verdreht sind auf ihren Pfaden* wird deutlicher statt durch den untergeordneten Accus. durch die Praeposit. ב das Verhältniss des Substant. zu נלוזים ausgedrückt, denn auch hier wäre Unterordnung im stat. constr. נלוזי ארחתיהם des Suffixes wegen schwierig, wiewohl möglich 14, 2. — V. 16—19. אשה זרה *das fremde Weib* 5, 3. 20. 22, 14., wie hier neben נכריה 5, 20. 7, 5., während letzteres neben אשת רע und זונה 6, 24. 23, 27. vorkommt, bezeichnet demnach das ehebrecherische Weib; dieses wird ausdrücklich bestätigt durch die weitere Beschreibung in V. 17. Gleiche Bedeutung kommt dem Worte נכריה zu, die nicht zum Hause gehörige und somit nicht rechtmässige Frau, vgl. איש נכרי Qoh. 6, 2., Ps. 79, 9. Nicht die *Ausländerin*, die *Nicht-Israelitin*, woran viele denken, meinend dass die öffentlichen Buhlerinnen vorzugsweise ausländische Frauen gewe-

sen seien, vgl. *J. F. Frisch* commentatio de muliere peregrina apud Ebraeos minus honesta habita. 1744. Was durch den folgenden Vers entschieden abgewiesen wird. Septuag. halten das fremde Weib für die personificirte Sünde, im Gegensatze zu der personificirten Weisheit 1, 20 ff. und umschreiben demgemäss die Worte des Textes willkührlich; so auch christl. Erklärer, z. B. *C. B. Michaelis*, vgl. dessen Bemerkung zu dieser Stelle, während sie doch inconsequent genug die schlechten Männer 12—15. im eigentl. Sinn nahmen. *Welche glatt macht ihre Worte* 7, 21.; der ohne אשר beigeordnete Relativ-Satz mit dem Verbo im Singul. bezieht sich auf אשה זרה und נכריה, da beide Worte auf ein und dasselbe Weib gehen. — V. 17. Welche *des Bündnisses ihres Gottes* (= was sie Gott gelobt hat) *nicht eingedenk ist*, was eben daran offenbar wird, dass sie eine ist, *die verlässt den Gatten ihrer Jugend* (Jerem. 3, 4.; das intrans. Perf. שכחה zur Bezeichnung des fortdauernden Zustandes neben dem Partic.), woraus hervorgeht, „dass die Ehen nicht ohne heilige Gebräuche von Seiten der öffentlichen Religion geschlossen wurden, obgleich der Pentateuch nichts davon sagt" *Ewald*, vgl. Mal. 2, 14. wo, wie hier das Verlassen des Gatten, die Untreue an dem אשת נעורים getadelt wird, weil Jahve Zeuge gewesen bei der Schliessung der Ehe. Auf welche Weise und durch welche Gebräuche die Ehe solche religiöse Weihe erhielt, wissen wir nicht. — V. 18. Mit Recht ist aber 16. gesagt, *um dich zu erretten*, da wirklich grösste Gefahr bevorsteht, *denn zum Tode senkt sich hinab ihr Haus, und zu den Schatten ihre Pfade;* בית ausnahmsweise hier als Feminin, eine leicht zu erklärende Unregelmässigkeit, da dem Verf. im Anfange noch das Hauptsubject, die Frau, vorschwebt; daher nicht nothwendig, mit *Umbreit* שחה als 3 perf. mascul. aufzufassen und von der masoret. Punctation abzuweichen, die שָׁחָה mit betonter erster Silbe spricht, also auf שׁוּח zurückgeht. Septuag. ἔθετο, was die Lesart שתה voraussetzt. — V. 19. *Die zu ihr eingehen* (6, 29.) *werden nicht umkehren* von ihrer Reise zum plötzlichen Tode, *und nicht erreichen des Lebens Wege* (Ps. 16, 11. Prov. 5, 6.), weil sie im Hause der Ehebrecherin mit diesem zugleich dem Tode anheimfallen (d. i. dem sicheren Untergange, als stände die Hölle schon offen, ihr Haus mit allen die darin sind zu verschlingen, wie Num. 16, 31—33. die Häuser der Frevler mit ihnen zugleich verschlungen werden), und gemeinschaftlich mit ihr den Schatten zuwandern. Vgl. 5, 3 ff. — V. 20. *Damit du bewahrest*, streng einhältst nach keiner Seite hin abweichend die Pfade der Gerechten 4, 18. — V. 21. So dafür sorgend, dass du auf dem rechten Wege bleibst, sichert dir die Weisheit das oben V. 5 ff. in Aussicht gestellte dauernde Heil, *denn* die auf ihm bleiben, d. h. die ישרים, *werden das Land bewohnen* (Matth. 5, 5., das Gegentheil Prov. 10, 30.), *und die Redlichen* (die nicht auf doppeltem Wege verkehrt wandelnden 28, 18.) *werden*, wenn

ie Frevler plötzlich fortgerafft werden, *darin übrig bleiben.* — . 22. יסחו von נסח Deuter. 28, 63. Ps. 52, 7. Prov. 15, 25., so Imperf. Qal, nach dem passiven יכרתו so aufzufassen: *und reulose werden sie herausreissen aus dem Lande*, welches, da das ubject unbestimmt gelassen wird, gleich ist dem passiven Ausrucke *werden herausgerissen werden*, *Ewald* Lehrb. 272 b.

3. Cap. 3. Es sind drei Absätze in diesem Capitel, 1,—10. 2, 11—20. 3, 21—35.; jeder Absatz beginnt mit der en neuen Anfang bezeichnenden Anrede *mein Sohn*.

V. 1—10. Der Lehrer fordert den Schüler V. 1 u. 2. auf, en zunächst V. 3—10. aufgezählten Ermahnungen Folge zu eben. Je 2 Verse gehören enger zusammen, im zweiten Verse st jedesmal der Abschluss durch eine Verheissung. So besteht er Absatz aus 2 × 5 = 10 Versen. V. 1 f. יצר der Voluntaiv mit assimilirtem ן neben dem Imperf. ינצר 2, 11. 5, 2. Die ufforderung wird begründet durch die Verheissung: *denn sie*, ämlich meine Unterweisung und Gebote wenn du dich durch sie u einem frommen Leben weisen lässt, *werden dir mehren die Dauer der Tage*; mehren = über das gewöhnliche Mass geben), 11. 10, 27., während der nicht Fromme rasch dahingerafft wird 2, 22.; *und Frieden* V. 17., der den Frevlern nie zu Theil wird Jes. 48, 22. 57, 21. — V. 2 f. Die Worte חסד ואמת *Huld und Redlichkeit* bezeichnen die liebevolle aufrichtige Gesinnung der Menschen gegen einander Genes. 24, 49. 47, 29. Josua 2, 14., aber auch gegen Gott vgl. zu חסד Jes. 57, 1. und das Adject. חסיד an vielen Stellen, zu אמת Josua 24, 14. 2 Chron. 32, 1. u. s. w., sodann bezeichnen sie das liebevolle wahrhaftige Handeln Gottes gegen die Menschen z. B. Ps. 25, 10. und häufig sonst; hier stehen sie von der Gesinnung der Menschen, denn der Schüler soll 1, an seinem Theile dazu thun sie festzuhalten als schönsten Schmuck, sie in sein Herz schreiben, und 2, eben dadurch nach V. 4. die Gunst oder Huld in den Augen Gottes, um hier nur dieses aus dem Inhalt des 4ten Verses herauszuheben, sich erst erwerben. *Nicht mögen sie dich verlassen* durch deine Schuld, dadurch dass du sie nicht hochhältst und sie dir aus dem Sinn schlägst, vielmehr *binde sie um deinen Hals* nämlich als Schmuck 7, 3. vgl. zu 1, 9., nicht als Talisman wie *Umbreit* will; *und schreibe sie auf die Tafel deines Herzens* 7, 3. damit sie ihm fest eingeprägt bleiben Jerem. 31, 33. Die Suffixe in קשרם und כתבם auf Unterweisung und Gesetze in V. 1. mit *Chr. B. Michaelis* und Anderen zurückzubeziehen ist unstatthaft, weil ihre Beziehung auf חסד ואמת am nächsten liegt und durch die Zusammengehörigkeit von je zwei Versen gefordert wird. *Und so erreiche;* über den Imperat. מצא mit dem ו consequut. *Ewald* Lehrb. 235. *Gute Einsicht* 13, 15. Ps. 111, 10. בעיני *in den Augen* = nach dem Urtheil Gottes, wofür 2 Chron. 30, 22. ליהוה, Genes. 10, 9. לפני יהוה. *Elohim* steht neben ואדם, nicht Jahve, weil es nur darauf ankommt, den Begriff

des Göttlichen überhaupt auszudrücken. *Gunst und gute Einsicht nach Gottes und der Menschen Urtheil* ist verständlich; *Ewald:* „und so finde Gnade vor Gott, gute Einsicht vor Menschen", aber es sollen grade Gunst und Einsicht bezeichnet werden, die nicht nur vor dem oft einseitigen und falschen sondern auch vor dem scharfen untrüglichen Urtheile Gottes bestehen. — V. 5 f. Die Aufforderung *auf deine Einsicht stütze dich nicht* hängt mit der folgenden *auf allen deinen Wegen erkenne ihn* nämlich *Jahve* eng zusammen, denn diese Erkenntniss muss das Bewusstsein rege erhalten, dass eigne Einsicht nicht genügt, Jerem. 9, 22 f. והוא nachdrücklich *und er*, kein anderer. — V. 7 f. Zwei Verse ähnlichen Inhalts wie die vorhergehenden, nicht aber Fortsetzung dieser, welche durch die Verheissung V. 6. ihren Abschluss gefunden haben. *Weise nach deinem Urtheil* 26, 12. Jes. 5, 21. *Fürchte Jahve* verhält sich zu *erkenne ihn* V. 6. wie die Furcht Jahve's zur Erkenntniss seiner 2, 5. *Und bleib fern vom Bösen* 14, 16. 16, 6., bildet mit *fürchte Jahve* zusammen den vollständigen Gegensatz zum ersten Gliede, da wer Jahve fürchtet seiner eignen Weisheit und seinem Urtheile misstraut, wenn sie ihm etwa böses Thun als etwas angenehmes und wünschenswerthes erscheinen lassen. Wie die Verheissung V. 8. dem V. 7. angeknüpft ist, erhellt nicht gleich; die 3 Femin. תהי könnte als Neutrum aufgefasst werden wie Job. 13, 5.: *Heilung ist das* was V. 7. gesagt ist *für deinen Leib*, (*Umbreit*, *Ewald*); oder תהי bezieht sich auf רפאות *so wird sein Heilung deinem Leibe*, indem der Voluntativ תהי hier ohne anknüpfendes ו den die Verheissung enthaltenden Nachsatz bezeichnet vgl. יהי 5, 18. Exod. 7, 9. und viele andere Beispiele der Art in späteren Psalmen. Letzteres vorzuziehen, weil dadurch die Verheissung klar wie sonst in unseren Versen hervortritt. לְשָׁרֶּךָ *deinem Nabel* Ezech. 16, 4., welcher als physiologisch wichtiger Theil des Leibes für den ganzen Leib stehen soll *Umbreit*; LXX τῷ σώματί σου, ebenso Peschito, als hätten sie לְשָׁרֶךָ für לִשְׁאֵרְךָ *deinem Fleische* (*Ewald*), oder da solche Zusammenziehung des Wortes שאר nur hier vorkommen würde לִבְשָׂרֶךָ gelesen, vgl. 4, 22., wie denn auch sonst בשר und עצמות häufig nebeneinander z. B. 14, 30. *Erquickung deinen Gebeinen*, zu ergänzen יהי aus dem Femin. תהי. Heilung braucht nur der kranke Leib, Erquickung nur verschmachtendes Gebein; der Sinn ist also: so wird dir in Krankheit Heilung, in Noth Erquickung, denn kommst du der Aufforderung nach so bist du des Beistandes Gottes sicher, welcher seine Frommen vom Tode rettet und sie in der Noth erhält Ps. 33, 19. Prov. 10, 2. 11, 19. — V. 9. *Ehre Jahve mit einem Theil deines Vermögens* z. B. mit dem Zehnten wie Jaqob Genes. 28, 22. und die dem mosaischen Gesetze gemäss lebenden Israeliten, *und mit einem Theile der Erstlinge aller deiner Erzeugnisse*; כבד sonst wohl mit ב des dargebrachten Geschenks, hier mit dem einen Theil vom Ganzen herausnehmenden מן, welche Be-

deutung des מִן bei הוֹן gleich hervortritt, bei ראשית z. B. durch Deuteron. 26, 2. gerechtfertigt wird, da ראשית zunächst das zuerst Gewonnene überhaupt bedeutet, von dem nur ein bestimmter Theil zur Erstlingsgabe genommen wird. *So werden sich anfüllen deine Speicher von Sättigung*, von Ueberfluss welcher Sättigung gewährt, *und von Most überfliessen deine Keltern;* vgl. Deuter. 18, 4., sodann Deuter. 28, 8. Mal. 3, 10—12. Letztere Stelle entscheidet gegen *Ewald's* Deutung des מִן in V. 9.: ehr' Jahve mehr als dein Vermögen, als Köstlichstes all des Gewinnes dein.

V. 11—20. Auch dieser Absatz enthält grade 10 Verse. V. 11 u. 12., sodann V. 13—20. gehören enger zusammen; unmittelbarer Zusammenhang zwischen V. 12 und 13 ff. tritt nicht hervor, wenn sich auch aus dem Inhalte der zwei Theile unseres Absatzes erklärt, wesshalb sie aneinandergereiht sind, da wer die Zurechtweisung und Züchtigung Gottes als Zeichen seiner erziehenden Liebe annimmt V. 11 u. 12. der in allen unseren Capiteln zu Grunde liegenden Anschauung gemäss auf dem Wege ist, die Weisheit zu erreichen und ihres V. 13 ff. beschriebenen Segens theilhaftig zu werden. V. 11 u. 12. stehen, wiewohl auch in ihnen der Gedanke in zwei Versen seinen Abschluss erhält, nicht auf einer Linie mit den je 2 Versen in 3—10. weil diese immer mit einer Verheissung schliessen. Aus diesem Grunde und wegen des בני beginnt mit V. 11. ein neuer Absatz. *Ewald* will in 5—20. zwei Hauptsätze von je 8 Versen 5—12. 13—20. unterscheiden.— V. 11 f. Zu 11[a] Job. 5, 17. *Und nicht verabscheue*, Steigerung des *nicht verachte* in [a]. *Denn den Jahve liebt züchtigt er, und wie ein Vater den Sohn welchen er gern hat* nämlich züchtigt Jahve. Zurechtweisung, Züchtigung sind also eine Offenbarung seiner erziehenden Liebe, Deuter. 8, 5. Ps. 118, 18. Prov. 13, 24. ירצה Relativ-Satz. Unsere Stelle wiederholt Hebr. 12, 5 f., nach den Sept. welche statt וּכְאָב gelesen haben יַכְאִב *μαστιγοῖ*. — V. 13. Mit dem Perf. מצא, *Heil dem der gefunden hat* und somit besitzt, welches demnach den Begriff des Imperf. ausdrückt, wechselt in [b] das Imperf. יפיק der *erlangt* fortwährend in jedem Augenblick aufs neue; פוק hervorgehen, Hif. hervorgehen lassen = spenden Jes. 58, 10. Ps. 144, 13., sodann = sorgen dass etwas hervorgeht, herauslocken um in Besitz zu nehmen, d. i. erlangen nämlich von Jahve Prov. 8, 35. 18, 22., denn aus seinem Munde kommt die תבונה 2, 6. — V. 14. Die Kraft des כי erstreckt sich bis V. 20.; mit Recht wird der Mann glücklich gepriesen *denn* u. s. w. *Ihr Gewinn* = was sie als Gewinn bringt 31, 18., wofür 8, 19. פְּרִי; das Suff. des Sing. und so auch im Folgenden immer das Femin. d. Sing., da unter חכמה und תבונה V. 13. nicht zwei verschiedene Güter, sondern die Weisheit die mit einem minder hohen Worte auch *Einsicht* genannt werden kann zu verstehen ist. Besser *als Geld ihr Ertrag* = was sie hervorbringt 8, 19.—

V. 15. Desshalb weil sie so grossen Gewinn, der 16 ff. näher beschrieben wird, bringt, ist sie das werthvollste Gut: *kostbarer ist sie als Perlen;* פְּנִיִּים nur hier im Ktib, sonst immer פְּנִינִים; vgl. Job 28, 18., Prov. 8, 11. wo unser Vers fast ganz wie hier wiederkehrt. *Und alle deine Kleinode gleichen ihr nicht*, gemeint sind z. B. alle die Job 28, 15—19. aufgezählten Gegenstände der Lust oder Kleinode, und somit steht חפצים passend neben den Perlen im ersten Gliede. — V. 16. Sie bietet mit beiden Händen, bereitwillig, die höchsten Güter dar: langes Leben 9, 11., denn der Weise ist gottesfürchtig und desshalb wird sein Leben von Gott beschützt, vgl. zu V. 7 und 8., V. 1. c. 4, 10 f. Sir. 1, 12.; LXX haben nach ארך ימים noch gelesen שנות חיים *Jahre des Lebens* nach V. 2. vgl. 4, 10., wie sie auch am Ende unseres Verses einen langen Zusatz haben; *Reichthum und Würde* 8, 18., 22, 4., vgl. in unserem Capitel V. 10 u. V. 4. 1 Reg. 3, 12 ff. — V. 17. *Ihre Wege* sind Wege welche sie bahnt und auf welchen sie den der sie gefunden hat leitet; sie sind *liebliche Wege*, sie sind *Frieden* = friedlich, weil sie nur Freuden bieten, Unruhe, Unglück, früher Tod fern von ihnen bleiben. — V. 18. *Ein Baum des Lebens* unter den vielen Lebensbäumen die denkbar sind 11, 30. 13, 12. 15, 4. weil sie langes Leben giebt V. 18.; in Genes. 2, 9. 3, 22. עץ החיים mit dem Artikel vor חיים der bestimmte Baum des Lebens im Garten von Eden. *Die sie erfassenden* (= jeder der sie erfasst) *sind beglückt*, neben dem Plural des Subjects der Singul. מאשר was beim Partic. nicht selten ist, *Ewald* Lehrb. 309 a. — V. 19 f. Endlich der höchste Beweis dafür, dass wer die Weisheit erlangt hat glücklich zu preisen sei, ist dass durch sie Jahve die Erde gegründet habe u. s. w., weil sie dadurch als ein ursprünglich göttliches Gut, als eine vor der Schöpfung der Welt vorhandene in ihr offenbar werdende Kraft angegeben wird. Wie hohen Werth muss sie also haben! Wie glücklich ist der Mann, der zu ihrem Besitze gelangt! Nur dieses braucht hier hervorgehoben zu werden; weitere Ausführung des hier nur kurz berührten bietet c. 8., Job 28, 12 ff. Sir. 24, 3 ff. בחכמה nicht *mit Weisheit*, so dass nur die göttliche Eigenschaft der Weisheit welche bei der Schöpfung thätig war gemeint wäre, sondern *durch Weisheit*, gemäss den eben angeführten Stellen und weil auch in unserem Absatze ganz deutlich in V. 16., vgl. 1, 20 ff., die Weisheit personificirt ist, nicht als göttliche Eigenschaft sondern als selbstständige Persönlichkeit erscheint. Demgemäss sind auch die Worte תבונה vgl. zu V. 13 f. und דעת, nur andere Ausdrücke für חכמה, ebenfalls persönlich aufzufassen. Das Perf. נבקעו *durch sein Wissen haben sich die Fluthen gespalten* muss stehen, weil nach Genes. 1. die Spaltung in zwei grosse Massen, in die Wassermasse der Erde und in die obere Wassermasse welche vom Firmament getragen wird, als bei der Schöpfung geschehene That rein der Vergangenheit angehört

Der oberen Wassermasse gehören die Wolken an, die fortwährend den befruchtenden Thau spenden, daher im zweiten Gliede das Imperf. *und durch sein Wissen träufeln Thau die Wolken*, in Folge der Spaltung der Gewässer, weil ohne sie keine Wolken vorhanden wären.

V. 21—35. Die Ermahnung kehrt V. 21—26. zu ihrem Anfang zurück: nicht gering achten soll der Schüler Unterweisung u. Gebote, sie werden ihm Leben geben und zum Schmucke gereichen, ihn in seinem Thun vor Unglück, vor raschem Verderben den Schlafenden bewahren, da Jahve ihn dann behüten wird. Daran sind 5 einzelne mit אל beginnende Aufforderungen zum hülfreichen friedlichen Betragen gegen Andere ganz lose angeknüpft 27—31., mit ihrer Begründung durch Hinweisung auf das Verhalten Gottes gegen Gerechte und Verkehrte. V. 21. אל ילזו neben אַל יַלִּיזוּ 4, 21., beide Formen gleich schwierig schon den alten Uebersetzern und vereinzelt, doch von älteren hebr. Erklärern in ihrer verschiedenen Gestalt ausdrücklich anerkannt (vgl. R. Norzi zu dieser St.), daher nicht zu ändern. Wir vermissen bei ילזו die Subjecte; man nimmt sie aus dem zweiten Gliede: *nicht mögen sie* nämlich Wahrheit und Ueberlegung *von deinen Augen weichen; Umbreit* nimmt sogar eine Umstellung der beiden Glieder vor: bewahre Wahrheit und Ueberlegung, sie mögen nicht weichen von deinen Augen; in welchem Falle freilich sie allein nicht ausreichen würde, sondern zugleich Umänderung des mascul. ילזו in תלזנה vorgenommen werden müsste. Da hier aber kein absolut neuer Anfang, sondern ein neues Anheben der Rede ist, womit ein Wiederaufnehmen des im Anfang gesagten verbunden sein kann, so ist es leichter die Subjecte *meine Unterweisung meine Gebote* aus V. 1. herauszunehmen, was durch 4, 21. bestätigt wird wo bei אל יַלִּיזוּ ähnliche Subjecte aus dem vorhergehenden Vers genommen werden müssen. — V. 22. *Und sie werden Leben sein für deine Seele*, indem sie deine Tage mehren V. 2. 16. c. 4, 22. 8, 35.; so kommt bei חיים zunächst die Dauer in Betracht, dass auch ein frommes durch Gott gesegnetes Leben gemeint sei versteht sich im Zusammenhange unserer Ermahnungen von selbst. Zum zweiten Gliede vgl. zu 1, 9. — V. 23. *Dann*, wann du der Forderung V. 21. nachkommst, *wirst du sicher* (לבטח 29. neben בטח allein 10, 9. vgl. *Ewald* Lehrb. 217 d.) *wandern deinen Weg* gemäss dem früher besonders V. 3—10. auseinandergesetzten; 10, 9. Zum zweiten Gl. Ps. 91, 12. — V. 24. Im ersten Gliede nach אִם die Imperff. תשכב und תפחד, im zweiten wiewohl auch noch von אם abhängigen Gliede hingegen das Perf. שכבת in Hinblick auf das folgende Perf. mit ו consequut., weil eine einmalige im Verhältniss zu ihm vergangene Handlung beschrieben wird: und wenn du dich niedergelegt hast, so ist dann süss geworden = so wird süss sein dein Schlaf. Zum Inhalt 6, 22., besonders Deuter. 28, 66 f. — V. 25. Da das אז aus V. 23. fortwirkt,

dann fürchte dich nicht, so erwarten wir לֹא statt אַל, doch (vgl *Ewald* Lehrb. 310 a.) ist אַל an seinem Orte, weil nicht bloss Beschreibung: dann wirst du dich nicht fürchten, sondern zugleich Mahnung: *dann fürchte dich nur nicht* erzielt wird. Das *plötzliche Grauen* 24, 22. 1, 27. 33.; ebenso שׁאת רשׁעים *den Sturm* der den Frevlern bestimmt ist um sie fortzuraffen, nicht der Sturm den Frevler gegen Fromme erheben *Chr. B. Michaelis.* — V. 26. בכסלך wie z. B. Exod. 18, 4. בעזרי mit dem das Prädicat einführenden ב *Ewald* Lehrb. 217 f.: *Jahve wird sein dein Vertrauen* Ps. 78, 7. Job 8, 14. 31, 24. *Umbreit, Ewald* Andere. Vulg. *Jahve wird sein in latere tuo*, dir zur Seite um dich zu halten, daher Targ. בְּסַעֲדָךְ um dich zu stützen und Septuag. ἐπὶ πασῶν ὁδῶν σου den Begriff des zu Seite gehens frei umschreibend; so auch *Ziegler, Müntinghe*, mit Berufung auf כֶּסֶל Job 15, 27. Letztere Erklärung durch das leicht zu verkennende ב beim Prädicate veranlasst und durchaus nicht gesichert. Das Subst. לכד nur hier, sonst in gleicher Bedeutung פַּח oder מוֹקֵשׁ, vgl. auch דֶּחִי Ps. 56, 14. — V. 27. wird nach Massgabe des leichter verständlichen V. 28. dahin zu erklären sein: *Weigere Gutes nicht dem es gebührt wenn deine Hand Macht hat es zu thun;* מבעליו *seinem Herrn* = dem Armen Septuag. ἐνδεῆ, der auf Wohlthat Anspruch machen kann. הֱיה לאל יד sonst יֶשׁ לאל יד Genes. 31, 29. Micha 2, 1., אין לאל יד Deuter. 28, 32. Nech. 5, 5., immer mit dem Sing. יד, daher Qri auch hier ידך, während Ktib ausnahmsweise den durchaus zulässigen Plur. ידיך hat, *wenn sind zur Macht* (= mächtig) *deine Hände.* Vulg. *noli prohibere benefacere eum qui potest, si vales et ipse benefac* bezieht בעליו auf die Wohlthäter, was an und für sich freilich näher liegt, vgl. Qoh. 8, 8., und nimmt לַעֲשׂות *zu thun!* als imperativ. Ausruf. — V. 28. ויש אתך *indem es bei dir ist* oder *steht* gleich heute zu geben; יש את = היה לאל יד im vorigen Verse. — V. 29. אל תחרש *nicht schmiede* = nicht ersinne 6, 14. 18. 12, 20. 14, 22., für welche Bedeutung des Verbi חרש Ezech. 21, 36. entscheidet; nach dem Vorgange Anderer *Ewald* nicht säe, auf welche Auffassung man von חרש *pflügen* doch erst durch willkührliche Beziehung des Pflügens auf das Unterpflügen der Saat kommt. — V. 30. חנם *ohne Grund* wird durch das zweite Glied *wenn er dir Böses nicht gethan hat* erklärt. — V. 31. אל תקנא Ps. 37, 1. 73, 3. — V. 32. Da נלוז schwerlich allein eine andere Bezeichnung des איש חמס im vorhergehenden Verse ist, muss das כי die Begründung der 5 Verse 27—32. einführen; die Begründung selbst geht bis zum Schlusse des Capitels fort, so dass die Kraft des כי bis dahin wirkt. נלוז 2, 15. wohl ohne alle Beziehung auf ילזו V. 21. gebraucht. סוד Ps. 25, 14., *und bei den Graden ist sein Geheimniss*, weil sie מתי סודו seine genauen Freunde sind Job 19, 19. mit denen er vertraulich redet Ps. 55, 15. — V. 33. *Der Fluch Jahve's ist im Hause des Frevlers*, vgl. die אָלָה, Verfluchung, die in das Haus

des Sünders kommt und es ganz und gar vernichtet Zach. 5, 3 f., auch die מְאֵרָה Mal. 2, 2. — V. 34 f. Die älteren Erklärer, *Umbreit*, *Ewald* so: *Wenn Spötter er verspottet, so giebt er Duldern Gnade*, in der Weise dass das erste mit כִּי eingeführte Glied den Bedingungssatz, das zweite mit ו den Nachsatz enthält, was sprachlich zulässig ist vgl. z. B. 23, 18., aber zu dem Inhalte nicht wohl stimmt, da der Inhalt von [a] zu dem Inhalte von [b] sich doch nicht wie Bedingung und Folge verhält, vielmehr [a] und [b] coordinirt sind, wie auch sonst ganz gewöhnlich Satz und sein Gegentheil die zwei parallelen Glieder bilden. Die Schwierigkeit unseres Verses haben auch Sept. Vulg. Chald. u. Syrer gefühlt, welche das אִם ganz übergehen. Sie zu lösen bleibt nur der Ausweg, V. 34 u. 35. miteinander zu verbinden, ein Ausweg den einzuschlagen nichts im Wege steht, da hier der Gedanke nicht in einzelnen Versen, vielmehr in einer Reihe zusammengehörender seinen Abschluss erhält; V. 34. bildet den Bedingungssatz, 35. den Nachsatz: *wenn die Spötter er selbst* (mit nachdrücklicher Hervorhebung dass Gott selbst solches thun wird durch הוּא) *verspottet und er den Duldern Gnade giebt, so werden Ehre ererben Weise* u. s. w.; V. 34. setzt als Bedingung das wirklich eintretende göttliche Gericht, das אחרית 23, 18., durch welches Gott den לצים 1, 22. 19, 29. nach Massgabe ihres Thuns. Ps. 18, 27. Vergeltung zumisst, also ihrer spottet (יליץ wie sonst יִלְעַג Ps. 59, 9. 2, 4. Jes. 37, 22. und wie dieses mit ל verbunden, sonst immer unmittelbar mit dem Accus.) vgl. 1, 26 ff., den ענוים den bis dahin unterdrückten und wie von göttlicher Hülfe verlassenen mit seiner Gnade nahe kommt; V. 35. beschreibt die dann verwirklichte Erfüllung uralter Verheissung; zu 35[a] vgl. 29, 23. מרים קלון *und Thoren hebt hoch Schande*, so *Ewald*, ähnlich *Ziegler*: *Schande mag die Thoren adeln* nach *Schultens'* Vorgang, aber Schande erniedrigt; Chald. Syrer *und Thoren empfangen Schande*, indem sie für מרים eine ähnliche Bedeutung wie ינחלו darbietet errathen; ihnen folgen *Chr. B. Michaelis* und Andere, sich auf הרים in die Höhe heben = fortnehmen berufend, die Umdeutung des Partic. מרים in die dritte Plur. nicht erklärend. In die Höhe heben kann fortnehmen sein Ezech. 21, 31. Jes. 57, 14., also: *und Thoren rafft fort Schande*; so *Umbreit*; der Gebrauch dieses Wortes an unserer Stelle erklärt sich daraus dass dem Verf. Schilderungen vorschweben wie Jes. 17, 13. 29, 5. Ps. 35, 5., denen gemäss die Frevler dem Staube gleich vom Winde aufgehoben und fortgerafft werden sollen, vgl. נשׂא aufheben gleich dem הרים an unserer Stelle Jes. 41, 16. Job 27, 21.; an solche Schilderungen erinnert schon das Wort קלון eigentl. Leichtigkeit, als sei sie die Veranlassung dass Jahve durch den Sturm des Gerichts die Frevler rasch in die Höhe heben und fortführen lasse. Zu 34. vgl. Jac. 4, 6. 1 Petr. 5, 5. — So schliesst die ganze Reihe unserer Ermahnungen mit der Schilderung des grossen Gegen-

satzes in den Geschicken der Guten und Schlechten, ganz so wie die erste Reihe in 1, 32 f., die zweite in 2, 21 f. ihren Schluss erhalten.

4. Cap. 4. Auch hier sind drei Absätze, deren Anfang durch *höret Söhne* V. 1., *höre mein Sohn* V. 10., *mein Sohn* V. 20. deutlich bezeichnet wird.

V. 1—9. Der Lehrer ermahnt die Schüler, aufmerksam auf seine Unterweisung zu achten V. 1 u. 2.; er begründet seine Ermahnung dadurch, dass er zurückblickend auf seine früheste Jugend sich erinnert, wie auch sein Vater ihn einst unterrichtet und zum Streben nach Weisheit angespornt habe, indem er ihm vorhielt, dass der ernste Entschluss sie zu erfassen nicht ohne Erfolg bleibe und dass sie den der sie erfasst habe wie mit dem schönsten Schmucke ziere V. 3—9. Wobei sich von selbst versteht, dass sein durch sie beglücktes Leben und Alter kräftigste Mahnung für die Schüler waren, wie er seinem Vater so ihm willig Folge zu leisten. — Der Versbau ist sehr genau; in jedem Verse 2 Glieder, mit Ausnahme des vierten, dessen 3 Glieder uns auffallen; Peschito hat nach V. 4. noch ein im hebr. Texte fehlendes Glied, welches im Hebräischen lauten würde: וְתוֹרָתִי כְּאִישׁוֹן עֵינֶיךָ; diese Worte kommen allerdings noch einmal c. 7, 2. vor, aber ebensowenig wie wir daran Anstoss nehmen können, dass das letzte Glied unseres vierten Verses sich c. 7, 2ª wiederfindet, wird uns ihre Wiederholung Bedenken erregen können. Das nochmalige Vorkommen konnte grade zu ihrer Streichung an unserer Stelle Veranlassung geben. In der Uebersetz. d. Septuag. von V. 4—6 herrscht grosse Verwirrung; Cod. Vat. und Alex. stimmen nicht miteinander, so dass wir aus ihr schwerlich ein Zeugniss für die ursprüngliche Beschaffenheit des hebr. Textes hernehmen können. Setzen wir das eben angeführte Versglied in unseren Text hinein, so besteht unser Absatz aus 20 Gliedern oder 10 Versen. So viele in jedem der 3 Absätze unseres Capitels zu finden, müssen wir wie aus ihrer Betrachtung hervorgehen wird erwarten. — V. 1. Zu ª vgl. 1, 8. *Um kennen zu lernen Einsicht* 1, 2. — V. 2. *Gute Lehre* 1, 5. 9, 9. Durch das Perf. נתתי *gebe ich euch* wird der feststehende Entschluss die gute Lehre jetzt zu geben ausgedrückt, vgl. *Ewald* Lehrb. 135 c. — V. 3. *Meinem Vater*, d. i. hier, wie aus dem אִמִּי im zweiten Gliede hervorgeht, meinem leiblichen Vater, welcher nach den folgenden Versen zugleich sein Lehrer war, daher in den Worten dieses liegt: denn auch ich habe einst zu meinem Vater in dem Verhältnisse gestanden, in welchem ihr zu mir eurem väterlichen Lehrer steht. Die Worte *ich bin gewesen zart und einziges Kind vor meiner Mutter* weisen auf seine früheste Jugend hin, in welcher er vorzugsweise Gegenstand der mütterlichen Sorge war. Auf diese hinzuweisen musste den gern auf spätere Jahre den Ernst des Lernens verschiebenden jugendlichen Schülern gegenüber nahe

liegen. יחיד bedeutet *einziges Kind*, woran sich der Begriff des geliebten Kindes leicht schliessen kann, welchen die Septuag. durch ihr *ἀγαπώμενος* und ihnen folgend viele Ausleger allein hervorheben, an Salomo als hier Redenden denkend, der nicht das einzige Kind seiner Mutter war 1 Chron. 3, 5. Solcher Erwägung verdankt die Lesart einiger Handschriften und Ausgaben לִבְנֵי אִמִּי statt der durch alle alten Ueberss. und durch die meisten Handschriften beglaubigten לִפְנֵי אִמִּי ebenfalls wohl ihren Ursprung. — V. 4. Der Sing. *da lehrte er mich*, indem als Lehrer nur der Vater in Betracht gezogen wird; Septuag. haben weil Vater und Mutter vorangehen den Sing. in den Plur. verwandelt. Die Belehrung des Vaters: *es halte fest meine Worte dein Herz* u. s. w. beginnt in ähnlicher Weise wie alle Ermahnungen in unseren Capiteln. וחיה *und so* meine Befehle bewahrend *lebe* = erlange Dauer des Lebens, vgl. zu 3, 1. 16. Uebrigens s. c. 7, 2. und das in der Einl. in diesen Absatz bemerkte. — V. 5. Das wiederholte *erkaufe Weisheit* macht die Aufforderung dringender; nach *Umbreit* liegt darin eine Nachahmung des Rufes eines Handelsmannes. Septuag. lassen die Worte aus, ob um Widerspruch mit 2, 6. zu vermeiden? *Nicht wende dich ab*, נטה genauer bestimmt V. 27., hier ähnlich wie סור 7. Bei אל תשכח den Accus. *nicht vergiss die Worte meines Mundes* ausdrücklich aus dem Schlusse מאמרי פי herauszunehmen wird man füglich sparen können. — V. 6. Von dem Hauptobjecte des vorigen Verses, der חכמה, ist allein die Rede, s. 3, 14. *Liebe sie so wird sie dich behüten*, in der 8, 17—21. beschriebenen Weise. — V. 7. Vgl. Sap. 6, 17., s. zu 1, 7. *und für deinen ganzen Besitz erkaufe Einsicht*, denn alle deine Güter und wären sie die kostbarsten sind nicht so viel werth wie sie 3, 14 ff. — V. 8. סלסלה, starke Steigerungsform von סל, סלל, *erhöhe du sie* dadurch dass du sie als theuerstes Gut hochschätzest, *und sie wird dich erheben*. So *Umbreit*, *Ewald*; Septuag. *περιχαράκωσον αὐτὴν* d. i. umgieb sie mit einem Wall (סוללה), endlich für *umschliesse sie*, was zu dem folgenden תחבקנה schön stimmt, auch dem Fortschritt der Rede: erwirb sie V. 7. und dann halte sie recht fest V. 8., angemessen ist. *Sie wird dich ehren* = dir כבוד 3, 16. 35. verleihen, *wenn du sie* wie eine Geliebte 5, 20. Qoh. 3, 5. *umfassest*. — V. 9. Zu [a] vgl. 1, 9. *Mit einer schmückenden Krone wird sie dich beschenken*; מִגֵּן sehr selten, Genes. 14, 20. Hosea 11, 8., mit zwei Accusatt. *Ewald* Lehrb. 283 b. Die Bedeutung ist gesichert. Septuag. *ὑπερασπίσῃ σου*, als wäre מָגֵן von מגן *Schild* abgeleitet, was etwa einer Mauer oder schon zu einem Panzer passen würde, nicht der schmückenden Krone des Hauptes.

V. 10—19. Nach der uns schon bekannten Aufforderung und ihrer Begründung 10., verheisst der Lehrer dem Schüler den Weg zu zeigen, den gehend er vor jedem Anstoss sicher sein werde 11 u. 12.; nämlich ohne Unterlass soll der Schüler

die Unterweisung festhalten und die Weisheit hüten weil sie Le
ben spendet 13., den Weg der Frevler aber sorgsam meide
14 f., denn Frevler kommen bald dahin, dass sie ohne Frevel
thaten zu verüben nicht schlafen können und sich ihren täglichen
Unterhalt durch sie zu erwerben kein Bedenken tragen 16 f
Zum Schluss 18 f. kurze Hervorhebung des endlichen Ausgangs
der Pfad der Gerechten ganz hell und immer heller werdend
der Weg der Frevler dem finstersten Dunkel gleich, so dass die
ihn gehenden unversehens fallen (und ohne Kraft sind sich wie-
der zu erheben nach 24, 16.). Die Beziehung von V. 19. auf
V. 11 u. 12. tritt klar hervor, damit zugleich der Zusammen-
hang des ganzen Absatzes, der sich in 10 Versen von je zwei
Gliedern vollendet. — V. 10. *Damit sie dir mehren die Jahre*
des Lebens vgl. 3, 2. — V. 11. *Auf den Weg der Weisheit*
(d. i. auf ihren lieblichen und friedlichen Weg 3, 17.; anders
ist דַּרְכָּהּ Job 28, 23. weil neben מְקוֹמָהּ stehend zu verstehen)
leite ich dich; die Perff. הרתיך und הדרכתיך wie V. 2. das Perf.
נתתי. Die *Geleise der Gradheit* werden im folgenden Verse be-
schrieben als solche, auf denen man ungehindert gehen kann. —
V. 12. *Nicht wird beengt sein dein Schritt*, vielmehr wirst du frei
und weit ausschreiten können. Da der Laufende leichter strau-
chelt als der langsam Gehende so ist [b] Steigerung von [a]. —
V. 13. תרף Voluntativ Hifil, verkürzt aus תַּרְפֶּה; wie das Subst.
מַלְךְ in die Aussprache מֶלֶךְ übergeht, so תַּרְףְ in תֶּרֶף. Der
Imperat. Qal נצרה in den meisten und besten Handschriften mit
Dagesch dirimens in dem צ wie Ps. 141, 3. vgl. *Ewald* Lehrb.
92 c: *behüte sie* nämlich die Weisheit, welche als Hauptsubject
gleich jedem Leser vorschwebt. *Denn sie ist dein Leben* weil sie
langes Leben verleiht 3, 16. 18. — V. 14. Zu *nicht wollest*
du kommen verhält sich steigernd *nicht wollest du vorwärtsschrei-*
ten auf (תאשר 9, 6. 23, 19.); Sept. Chald. Syrer ungefähr so:
nicht wollest du glücklich preisen den Weg der Schlechten, indem
sie unnöthiger Weise von der hier am nächsten liegenden Be-
deutung abweichen; freilich das nicht kommen schliesst das vor-
wärtsschreiten aus, aber wenn du doch einmal gekommen bist
so schreite nicht vorwärts, giebt guten Sinn, vgl. den folgenden
Vers. — V. 15. *Vermeide ihn* nämlich den ארח V. 14. שטה
מעליו *biege* wenn du dennoch auf ihn (עליו) gekommen bist
auf ihm ab, und so ihn verlassen habend עבר *ziehe einher*, wie
sich von selbst versteht nicht mehr בו *auf ihm* sondern auf ei-
nem anderen Wege. — V. 16 f. Die Begründung in diesen zwei
Versen kommt darauf hinaus: verlass den Weg, denn bleibst du
auf ihm so kannst du ihn bald nicht mehr verlassen weil er dich
festhält. Das Imperf. יִשְׁנוּ weil schlafen ein dauernder Zustand
ist, in [b] das Perf. *fortgenommen ist ihr Schlaf* weil fortnehmen
eine einmalige Handlung; nach אִם לא die Imperff. ganz in der
Regel wie z. B. nach אם das Imperf. יֹאכֵל Qoh. 5, 11.: *da*
nicht schlafen sie sie hätten denn gefrevelt u. s. w. לא ירשילו f

sie hätten denn Andere *zum Fallen gebracht* nach Art der 1, 11 ff. beschriebenen Frevler; zu יכשׁילו vgl. 2 Chron. 25, 8. Ps. 64, 9. *Brod des Frevels* ist unrechtmässig erworbenes Brod, um von dem was sie rauben ihre tägliche Nahrung erhalten zu können müssen sie aber viel und fortwährend rauben; und grade dass sie es nicht mit einmaligem Raub bewenden lassen soll hervorgehoben werden. — V. 18. אור נגה strahlendes Licht. הולך ואור *gehend und leuchtend* d. i. immer heller werdend, wie הולך וגדול Ester 9, 4. immer grösser werdend, vgl. *Ewald* Lehrb. 280 b. und zu Judd. 4, 24. נְכוֹן stat. constr. des Partic. Nifal von כון: *bis zum Festgestellten* oder bis zur Feststellung *des Tages*, das müsste sein bis zum Mittage. Das strahlende Licht wird also als ein bis zum Mittage immer heller werdendes beschrieben; man muss also an das Sonnenlicht denken. Der Pfad der Gerechten wird dem Sonnenlichte bis zum Mittage also dem starken und immer heller werdenden Sonnenlichte verglichen; dass es auch wieder abnimmt geht über unsere Vergleichung hinaus und kommt durchaus nicht in Betracht. Die Deutung von נכון bleibt schwierig, weil sich für sie im hebr. Sprachgebrauch keine Bestätigung findet und auch das arab. قايم الظهيرة und das griech. τὸ σταθερὸν τῆς μεσημβρίας direct für ihre Richtigkeit nichts beweisen; doch finden wir keine andere. Die alten Uebersetzungen bieten sie ebenfalls dar. Was sich von selbst versteht braucht in unserem Verse nicht gesagt zu werden, nämlich dass die Gerechten auf so hellem Pfade weder straucheln noch vom Wege abkommen. — V. 19. Dem hellen Lichte steht אפלה *dichte Finsterniss* entgegen; die in ihr gehenden kommen zu Fall, ohne doch zu merken בַּמֶּה *wodurch sie zum Fallen gebracht werden;* so ergeht es den Frevlern gemäss den Beschreibungen 1, 18 f. 2, 22. 3, 35.

V. 20—27. Die Worte des Lehrers, deren Beachtung auch hier nachdrücklich empfohlen wird 20—22., gehen darauf hinaus, dass der Schüler sein Herz bewahren solle 23., oder wie zu weiterer Ausführung dieser kurzen Forderung gesagt wird, dass er seinen Mund vor Trug hüten 24., mit seinen Augen nicht herumgaffen 25., und sorgsam den rechten Weg erwägend seinen Fuss von schlechten Dingen fern halten solle 26 f. Hier schliesst unser Absatz ganz plötzlich, ohne dass er wie sonst immer die einzelnen Absätze in einem allgemeineren und abschliessenden Ausspruch seine Begränzung findet. Die Septuag. haben noch zwei Verse mehr, welche den im hebr. Texte vermissten Abschluss darbieten. Diese zwei Verse für willkührlichen Zusatz zu halten scheint nicht gerathen zu sein, da der erstere, wenn er nur erklärende Ergänzung eines späteren Lesers zu V. 27., wie man behauptet, wäre, kaum ein Verständniss zulassen würde, der zweite aber jedenfalls durchaus an seiner Stelle ist. Dazu kommt, dass erst durch diese zwei Verse unser Abschnitt seine äusserliche Vollendung in zehn Versen er-

hält. — V. 21. יַלִּיזוּ das Hifil von לוז mit Verdoppelung des ersten Radicals vgl. *Ewald* Lehrb. 114c., neben dem Qal 3, 21. Die dritte Person Plur. ohne bestimmtes Subject: *nicht möge man entfernen* = nicht mögen entfernt werden. Das Object *sie* nämlich meine Reden und Worte wird weil V. 20. genannt in ' leicht ergänzt. — V. 22. *Denn Leben* (3, 2. 16. 4, 13.) *sind sie den sie erlangenden* (8, 35. 3, 13.) = jedem der sie erlangt d. i. sich aneignet und im Herzen bewahrt, daher in der Fortsetzung der Sing. des Suff. in בְּשָׂרוֹ (vgl. zu 3, 18.) *und seinem ganzen Leibe Heilung*; für מרפא 16, 24. steht 3, 8. רפאות; vgl. das dort bemerkte. — V. 23. *Mehr als jeglichen Gegenstand sorgsamer Bewahrung* (Septuag. πάσῃ φυλακῇ wie Neh. 4, 3.) *hüte dein Herz, denn aus ihm sind Ausgänge des Lebens* = denn von ihm kommt Leben, insofern es sorgsam behütet, die Lehren in seiner Mitte V. 21. bewahrt welche Leben sind V. 22. und Leben geben. Dass auch das leibliche Leben vom Herzen aus sich durch den Körper verbreitet kommt hier wenigstens nicht in Betracht; auch ist es zu bezweifeln ob unser Verf. sich zu dieser uns zwar sehr geläufigen Ansicht bekennt. — V. 24. *Verdrehtheit des Mundes* neben dem nur hier vorkommenden לְזוּת שפ״ (stat. constr. von לְזוּת Wurzel לוז) *Abweichung* = Verkehrtheit *der Lippen*. — V. 25. *Deine Augen sollen gradaussehen, deine Augenlieder grade Richtung einhalten vor dir*, also nicht herumgaffen und sich um Dinge die vom graden Wege abliegen bekümmern, vgl. z. B. Sir. 9, 7. und das Prov. 17, 24. beschriebene Thun des Thoren. — V. 26. *Wäg wohl ab das Geleise deines Fusses* damit du nicht in ein verkehrtes Geleise hineingeräthst, *und alle deine Wege mögen sicher sein*, nicht bald diese, bald jene Richtung verfolgen. Was hiermit gemeint ist sagt V. 27. mit deutlichen Worten.

5. Cap. 5. Eine einzige eng zusammenhangende Rede, welche vor dem Verkehr mit Ehebrecherinnen warnt. V. 1—6. Der Schüler möge der einsichtsvollen Warnung seines Lehrers Gehör leihen und sie beherzigen 1 u. 2., denn, und so kommt die Ermahnung rasch zu ihrem Gegenstande, zwar sind die lockenden Worte der Ehebrecherin süss und glatt, doch bringt sie am Ende nur Schmerzen und Tod, wie sie ja auch selbst unrettbar plötzlichem Tode anheimgefallen ist 3—6. — V. 7—14. Nachdem so die Mahnung auf die Worte des Lehrers zu hören begründet ist, wird sie in kurzer Fassung wiederholt 7.; von der Ehebrecherin bleibe fern 8 u. 9., damit die furchtbaren Strafen des Ehebruchs dich nicht treffen 9—11., und du zu spät deinen Leichtsinn bereuend dir keine Vorwürfe zu machen brauchst, durch Ueberhörung der Mahnungen deiner Lehrer dich in die Gefahr sogar die Todesstrafe zu erleiden gebracht hast 12—14. — V. 15—19. Vielmehr sei treu der Gattin deiner Jugend. — V. 20—23. Die stärkste Mahnung von Ehebrecherinnen fern zu bleiben giebt endlich die Hinweisung auf den

Gott, welcher die Wege des Frevlers kennt, und ihn nicht ungestraft lassen wird 20—22; die Strafe Gottes wird also über den kommen welcher die Unterweisung nicht annehmen will 23., und damit kehrt die Rede zu ihrem Anfang zurück.

Dieser Abschnitt erinnert durch Inhalt und Ausdruck vielfach an Cap. 2.; auch durch seine Form, da auch hier auffallend lange durch viele Verse hindurchgeführte Sätze vorkommen, vgl. 3—6., 8—14., 15—19., doch findet sich hier keine so gleichmässige Vertheilung der Versgruppen wie in Cap. 2.

V. 2. מזמות ein Plural neben dem Sing. 1, 4. bedeutet *kluge Rathschläge*. Die Construction wie in 2, 8. — V. 3. *Honigseim*, vgl. z. B. die Worte der Buhlerin 7, 14 ff. זרה 2, 16, *Und glatter* (2, 16. 6, 24.) *als Oel ist ihr Gaumen* (8, 7.) d. i. ihre Rede. — V. 4. *Und ihr Ende ist bitter* = zuletzt ist sie bitter; 23, 32. *Wermuth* im Gegensatz zu נפת; חדה *scharf* und somit verwundend im Gegens. zu חלק. Sie wird mit Wermuth und schneidendem Schwerdte verglichen, weil sie Schmerzen und tödtliches Verderben bringt, wie weiter beschrieben wird V. 9 ff., 2, 18 ff. — V. 5. מות wie 2, 18., 7, 27. *Den Scheol halten fest ihre Schritte*, insofern sie grades Weges dem Scheol zueilen, 2, 18 b. — V. 6. *Den Pfad des Lebens* (2, 19. 10, 17.) *damit sie nicht abwäge* (und somit vom Wege zum Scheol umkehrend ihn einschlage), *sind schwankend geworden ihre Geleise indem sie nicht bemerkte* (לא תדע = unversehens, Ps. 35, 8. Job 9, 5.). Eben weil ihre Geleise unversehens schwankend geworden sind, d. i. vom festen Grunde des Lebens abweichend dem Scheol, dem Lande der Schatten, zugeeilt sind (2, 18.), kann sie den Weg des Lebens nicht erwählen, was auch, wenn die Rede die nothwendige Folge als das Ziel setzt, so ausgedrückt werden kann: damit sie den Pfad des Lebens nicht erwähle sind ihre Geleise schwankend geworden. Der Wunsch, dass sie den Weg des Lebens nicht erwähle (*Umbreit* in der Uebers.) liegt nicht in unseren Worten, sie weisen vielmehr nur auf die Unmöglichkeit hin dass sie ihn erwähle, weil sie gleichsam schon dem Tode anheimgefallen umzukehren und auf den Weg des Lebens sich zu begeben keine Macht hat, vgl. לא ישובון in 2, 19. und diesen ganzen Vers. *Chr. B. Michaelis:* viam vitae ne forte expendas, vagantur orbitae ejus, ut nescias ubi locorum sis, hält mit vielen Erklärern תפלס und תדע für die 2 Pers. masc., während es doch deutlich ist, dass diese Verba sich auf die זרה, von der allein V. 3—6. die Rede ist, beziehen müssen; auch genügt hinsichtlich des Gedankens diese höchst gezwungene Erklärung nicht. — V. 8. In ihrer Nähe sein ist ein Sein עָלֶיהָ, daher kann gesagt werden: *entferne deinen Weg* מֵעָלֶיהָ *von bei ihr*. — V. 9—12. *Damit du nicht geben musst anderen deinen Schmuck und deine Jahre einem grausamen*, — *damit sich nicht sättigen Fremde von deinem Vermögen und von deinen Qualen in eines anderen Hause* (= von dem was du durch qualvolle Arbeit

in einem fremden Hause erwirbst), — *und du seufzen wirst bei deinem Ende, wenn hinschwinden dein Leib und dein Fleisch* — *und sprechen wirst* u.s.w. Als Folgen des Verkehrs mit der Ehebrecherin werden also angegeben: dass der Schuldige seinen הוד (hier weil neben שְׁנוֹתֶיךָ genannt das rüstige Alter, die Jugendblüthe Hos. 14, 7. Dan. 10, 8.) anderen und die Jahre seines Lebens einem grausamen Herrn geben müsse, was geschieht wenn er seine Freiheit verlierend als Sclave arbeiten muss; sodann dass das was er hat und erwirbt nicht ihm sondern anderen zu Gute kommt, was wiederum beim Sclaven der Fall ist. Woraus hervorgeht, dass als Strafe auf Ehebruch Verlust der Freiheit und Sclaven-Arbeit gesetzt waren. Nach Deuter. 22, 22 f. steht auf Ehebruch Todesstrafe, und zwar nach Ezech. 16, 40., wie ich glaube, durch Steinigung (über den Streit ob die Todesstrafe durch Steinigung oder Strangulation vollzogen ward vgl. die Ausleger zu Joh. 8, 5.) mitten in der Volksversammlung. Wie verhält sich die an unserer Stelle angegebene Strafe zu dem Gesetze? Da sich der hier beschriebene Schuldige nach V. 15. freut, dass er wiewohl zu Sclavendienst verdammt doch dem schlimmsten Unglück mitten in der Volksversammlung, wobei wir doch nur an Todesstrafe denken können, entgangen sei, so müssen wir sagen, dass das Gesetz auch zur Zeit unsers Verfs die Todesstrafe verlangte. Sie ward wohl nicht vollzogen, wenn der dessen Recht durch den Ehebruch gekränkt war nicht öffentlich als Kläger auftrat und der Schuldige sich dazu verstand sein Sclave zu werden oder ihn sonst irgendwie zufriedenstellte, 6, 26 ff. — V. 11. ונהמת das Perf. mit dem ו der Folge, noch abhängig von פֶּן in V. 10.; Wurzel נהם selten, doch in unserem Buche einige Mal, häufig im aramäischen vorkommend. — V. 12. איך führt hier die Rede des zu spät bereuenden ein, so dass das *wie* die Bedeutung *in wie unverantwortlicher Weise* erhält, die Kraft des איך erstreckt sich bis zum Ende des folgenden Verses. Zu [b] vgl. 1, 30. — V. 13. *Um ein weniges wäre ich gewesen im ganzen* d. i. schlimmsten *Unglück mitten in der Versammlung und in der Gemeinde*, weil ich nahe daran war in der Volksversammlung gesteinigt zu werden, Ezech. 16, 40. — V. 15. Die Rede hebt von neuem mit dem Imper. שְׁתֵה an; sie bewegt sich in bildlichen Ausdrücken bis V. 18 [b]. Gerichtet ist sie an einen jungen aber schon verheiratheten Mann; er wird aufgefordert aus seiner eignen Quelle zu trinken 15., diese aber sorgsam zu bewahren 16., damit sie ihm allein Erquickung spende 17., in diesem Falle werde seine Quelle gesegnet sein und er Freude haben an dem Weibe seiner Jugend 18., wonach also die Erquickung und Befriedigung welche das eheliche Leben bietet mit der Labung aus einer Quelle, das Weib der Jugend mit der Quelle selbst gleich gestellt wird. בור *Cisterne*, auch באר geschrieben, von derselben Wurzel wie בְּאֵר *Brunnen*. Den Plur.

נוזלים kann man hier mit dem vorhergeh. Plur. מים verbinden, *fliessende Gewässer* = frisches Wasser. — V. 16. *Fliessen mögen deine Quellen auf die Gasse, auf die Strassen deine Wasserbäche,* was nur geschieht wenn ihr Wasser nicht geachtet ist und den Gebrauch desselben anderen zu gestatten man kein Bedenken trägt; aber doch soll das Wasser nach V. 17. für den Besitzer allein sein, nicht für Fremde; unser Vers muss demnach hervorheben, dass es nur dann für ihn allein sein wird, wenn er es hochhält, sorgsam hütet und in seinem Hause bewahrt; diesen Sinn giebt unser Vers nur, wenn wir mit Septuag. und Aquil. vor יפוצו die Negation אל lesen, *nicht mögen fliessen* u.s.w., *Ewald.* — V. 17 [a] wird durch [b] verdeutlicht: *und* sie sollen *nicht sein Fremden mit dir* = gemeinschaftlich mit dir. — V. 18. יהי *dass sei,* der Voluntat. ohne ו der Folge doch in derselben Bedeutung wie der Voluntat. mit dem ו, weil diese auch ohne äussere Bezeichnung aus der Folge der Sätze sich ergiebt, *Ewald* Lehrb. 334 b, s. zu 3, 8. *Dein Brunnen gesegnet,* Segen der Ehe sind Kinder. ושמח Fortsetzung von יהי, *dass du Freude habest vom Weibe deiner Jugend,* s. zu 2, 17.; שמח hier mit מן, vielleicht des Bildes wegen, weil die Freude wie erquickendes Wasser *aus* der Quelle geschöpft werden soll; wenigstens kann in unseren Worten, die schon in die eigentliche Rede übergegangen sind, die Construction mit מִן durch die noch fortwirkende Anschauung des Bildes bedingt sein, doch vgl. Qoh. 2, 10. — V. 19. *Der lieblichen Hindin, der anmuthigen Gemse,* Apposition zu *dem Weibe deiner Jugend. Deren Brüste dich berauschen mögen alle Zeit, durch deren Liebe du taumeln mögest beständig;* der bildliche Ausdruck שגה (V. 20. 23.) von dem Taumeln der Betrunkenen hergenommen c. 20, 1., ist neben dem bildlichen Ausdruck יְרַוֻּךָ deutlich. — V. 20. *Und wesshalb,* zur Einführung der abmahnenden Frage = *und wie könntest du taumeln wollen durch eine Fremde* (vgl. Taumeln durch Wein 20, 1.) *und umarmen wollen* u. s. w. Die in der Frage liegende Abmahnung wird — V. 21. durch כי begründet: *denn klar vor Jahve's Augen sind die Wege eines Mannes,* stört dieser also durch noch so heimlich verübten Ehebruch die von ihm gesetzte Ordnung, so wird die Strafe nicht ausbleiben. — V. 22. Da der Frevler sich die Strafe durch sein Thun zugezogen hat, so heisst es: *seine Missethaten fangen ihn den Frevler und durch die Stricke seiner Sünde wird er festgehalten.* In ילכדנו (über das ן vor dem Suffix *Ewald* Lehrb. 250 b.) weist das Suffix auf das folgende Object hin *Ewald* Lehrb. 301 c. — V. 23. הוא nachdrücklich vorangestellt, *er aber wird sterben durch das Fehlen der Unterweisung;* wo sie nicht beherzigt wird fehlt sie; dem der sie beherzigt, wird aber immer langes Leben in Aussicht gestellt, dem der sie verachtet, dem Frevler, schneller Tod. *Er taumelt* vgl. V. 6. schwankend geworden sind ihre Geleise.

6. Cap. 6, 1—19. Vier in sich abgeschlossene Ermahnun-

gen: 1—5. 6—11. 12—15. 16—19. Die letzten beiden sind durch ihren Inhalt miteinander verwandt, doch werden sie durch ihre Form sehr bestimmt auseinandergehalten. Das Verhältniss dieses Abschnitts zu dem vorhergehenden ist das loser Beiordnung. Wobei der Annahme nichts im Wege steht, dass die Forderung der Aufmerksamkeit cap. 5, 1 u. 2., welche wir im Anfange jedes Abschnitts zu finden gewohnt sind, sich auch noch auf unseren Abschnitt beziehen soll. Auch erklärt sich die Beiordnung von 1—5., vielleicht auch von 6—11. daraus, dass die in diesen zwei Sätzen enthaltenen Mahnungen vor einem Verhalten warnen, durch das man dem Verlust der persönlichen Freiheit ausgesetzt ist; davon war c. 5, 9 ff. ebenfalls die Rede.

V. 1—5. Ist man in Folge geleisteter Bürgschaft Schuldner geworden, so soll man, wie sich von selbst versteht wenn man die Schuld nicht gleich bezahlen kann, vgl. Sir. 29, 18 ff., dringend um Aufschub bitten, dabei fleissig arbeiten um Mittel zur Bezahlung zu erwerben und alles aufbieten von seiner Verpflichtung frei zu werden. Der Schuldner war nämlich in der Gewalt seines Gläubigers, dem es freistand über seine Person zu verfügen; es handelt sich also darum, von der Gefahr, jeden Augenblick wenn es dem Gläubiger beliebt Sclave zu werden, sich zu befreien. — V. 1. אם bezieht sich auf die 4 Perff. in V. 1 u. 2. Nach sicherem Sprachgebrauch ist ערב mit dem Accus. Bürgschaft leisten für jemanden, ihn vertreten 11, 15. 20, 16. 27, 13.; ערב mit ל an unserer Stelle wie ערב לפני 17, 18. bedeutet also wohl etwas anderes, nämlich Bürgschaft einem dritten leisten; dem entspricht תקע כפים Handschlag geben, da man nicht dem für den, sondern dem welchem man Bürgschaft leistet durch Handschlag sich verpflichtet. Wenn du dich irgend welchem verbürgst, sei es nun deinem *Freunde* oder einem *Fremden*, so erklärt sich רעך neben זר. Fasst man mit vielen Erklärern, auch *Ewald*, ערב ל so auf: „hast du dich verbürgt für deinen Nächsten, Handschlag gegeben für den Fremden", so wird man um die folgenden Verse zumal V. 3. zu erklären zu den gezwungensten Deutungen seine Zuflucht nehmen müssen. — V. 2. *Wenn du dich verstrickt hast durch die Worte deines Mundes, dich gefangen hast* u. s. w., was erst dann der Fall ist, wenn er als Bürge in Anspruch genommen wird; also V. 1. wenn du Bürge geworden bist, V. 2. und als Bürge dich in der Klemme befindest. — V. 3. Die Nachsätze erstrecken sich bis zum Ende in V. 5. *Thue dieses doch*, dieses, nämlich das gleich folgende, worauf schon durch זאת in der dringenden Aufforderung nachdrücklich hingewiesen wird. *Und befreie dich*, was freilich leicht genug wäre, wenn er seiner Verpflichtung gleich nachkommen könnte. Von einem *sich befreien* kann aber die Rede sein, *denn* (כי) *gekommen bist du in die Hand deines Freundes*, d. i. er hat die Macht über dich zu verfügen. Deines Freundes; der Fremde V. 1. wird nicht einmal erwähnt,

denn dass dieser in gleichem Falle gleiche Gewalt und noch grössere Geneigtheit sie geltend zu machen haben wird braucht nicht erst gesagt zu werden. התרפס (von רפס treten, Hitp. sich treten lassen, was das Hinwerfen zu den Füssen eines anderen und das Liegenbleiben in sich schliesst) steht Ps. 68, 31. vom dringenden Bitten; Targ. u. Syrer geben dem Worte auch hier diese Bedeutung, die somit in jeder Hinsicht gesichert ist: *wirf dich bittend nieder und bestürme deinen Freund*, dem Zusammenhang nach zu dem Zwecke um Aufschub harter Massregeln zu gewinnen; der רעיך (nicht Plur. sondern andere Schreibart für רֵעֶךָ was in vielen Handschriften steht und eine vielfach beglaubigte Lesart ist, s. Norzi; *Ewald* Lehrb. 256 b. 2 Sam. 12, 11.) am Schluss kann kein anderer sein als der eben vorhergenannte. Nach Vulg. bedeutet התרפס eile, spute dich, so *Ewald;* stampfe mit dem Fuss, *Umbreit.* — V. 5. Hast du Aufschub erlangt, um so arbeite Tag und Nacht, um den Betrag deiner Schuld zu verdienen. — V. 6. *Befreie dich wie eine Hindin aus der Schlinge* (statt מיד, welches leicht durch Vertauschung des hier ursprünglich stehenden Wortes mit dem מיד in [b] in den Text kommen konnte, lesen wir mit Sept. Pesch. Targ. etwa מִפַּח) *und wie ein Vogel aus der Gewalt des Jägers;* das Bild vom Netze ist durch die bildlichen Ausdrücke V. 2. schon vorbereitet. Die Vergleichung geht auf die Anstrengung und die ängstliche Hast der ihre Freiheit suchenden Thiere.

V. 6—11, Der Faule soll von der aus eignem Triebe fleissig und zu rechter Zeit arbeitenden Ameise Fleiss lernen 6—8.; will er aus langer träger Ruhe sich nicht aufraffen, so werden Armuth und Mangel unversehens und mit unwiderstehlicher Gewalt ihn packen 9—11. — V. 7. vgl. 30, 27. Der שטר treibt zur Arbeit an Exod. 5, 6. 14 f. — V. 8. Das Imperf. תכין von der dauernden Arbeit des Bereitens oder Sammelns der Speise während des קיץ d. i. während des früheren Theils des Sommers; nachher das Perf. אגרה, weil die Ameise בקציר in der Erndtezeit wo das Getraide vom Felde weggeholt ist oder doch bald weggeholt wird ihren Vorrath schon gesammelt hat. — V. 9. In [a] steht עד מתי weil nach dem Aufhören eines Zustandes, in [b] blos מתי weil nach dem Zeitpunkte des Aufstehens gefragt wird; ganz so Nech. 2, 6. Die Fragen mit *bis wie lange, wann* bilden Vordersätze, deren Nachsätze V. 11., durch das Perf. mit dem ו der Folge kenntlich, voraussetzen, dass der Zeitpunct des מתי gar nicht eingetroffen ist; der Sinn der Fragen ist demnach: *willst du ewig liegen bleiben, willst du nicht aufstehen — — so wird kommen deine Armuth* u. s. w. — V. 10. Nachahmung der Rede des Trägen, welcher den Fragen V. 9. gegenüber nur die Worte kennt: *ein bischen Schlaf, ein bischen Schlummer* u. s. w. *Zusammenfalten der Hände* (nur noch 24, 33. wo unser V. wiederkehrt, vgl. Qoh. 4, 5. und שִׁפְלוּת ידים 10, 18.) *um zu liegen* = um zu schlafen; der Träge weiss

wohl, dass wollte er sich zum rüstigen Rühren der Hände ve
stehen es mit dem süssen Schlaf vorbei sein würde. — V. 11
*So wird kommen wie ein Umherstreicher deine Armuth und da
Mangel wie ein Schildbewaffneter;* מהלך (24, 34. steht מתהלך
ohne כ wodurch der Sinn sehr abgeschwächt wird) wird durc
איש מגן dahin bestimmt, dass wir an einen bewaffneten Um
herstreicher, Septuag. κακὸς ὁδοιπόρος, denken müssen, de
weil sein Angriff mit dem Nahen der Armuth verglichen wird au
räuberische Weise die Wanderer um ihre Habe bringt, Sir. 36, 26.

V. 12—15. Der Mann, welcher die sieben hier aufgezähl-
ten Arten tückischer Handlungen sich zu Schulden kommen lässt,
ist ein heilloser Mensch, und weil er es ist werden plötzliche
Schrecken und unheilbare Zerschmetterung ihn treffen. — V. 12.
איש און kann nicht Prädicat zu אדם בליעל sein, 1) weil Sub-
ject und Prädicat dann ziemlich ganz zusammenfallen würden,
2) weil die folgenden Particc. deutlich genug als Prädicate
dastehen; vielmehr steigernde Apposition: *ein nichtsnützinger Mensch,
ja ein heilloser Mann ist,* 1) *wer geht* (seinen Wandel führt) *mit
Mundverkehrtheit* 4, 24. 28, 18. הלך mit dem untergeordneten
Accusativ z. B. Micha 2, 11. — V. 13. 2) *Blinzelt mit den Au-
gen* 10, 10. Ps. 35, 19.; 3) *redet* (d. Qal מולל nur hier) *mit
den Füssen* auf geheimnissvolle Weise Zeichen mit den Füssen
gebend; 4) *Zeichen giebt mit den Fingern,* מרה Part. Hif. von
ירה hier in seiner ursprünglichsten Bedeutung. Es versteht sich
von selbst dass hier überall vom geheimnissvollen Thun zum
Schaden Anderer die Rede ist. — V. 14. 5) *In dessen Herzen
Verkehrtheit ist* 2, 12.; 6) *wer schmiedet* (3, 29.) *Schlechtes immer-
fort;* 7) *Zanksachen hinwirft* nach V. 19. um befreundete Männer
gegeneinander aufzubringen; die Particip.-Construction geht
in das Imperf. über *Ewald* Lehrb. 337 b.; Qri מְדָנִים, Ktib.
מְדָנִים wie V. 19., sonst auch מְדוֹנִים z. B. Prov. 21, 9. 19.
23, 29. *Ewald* Lehrb. 160 d. — V. 15. Zu [a] 1, 26 f. 24, 22.
Augenblicklich wird er zertrümmert indem keine Heilung (4, 22.)
da ist, 29, 1.. vgl. שֶׁבֶר פשעים Jes. 1, 28. —

V. 16—19. In einer beliebten Form (z. B. 30, 15. 18. 19.
Sir. 25, 7.) werden sechs, ja sieben Laster aufgezählt, welche
Jahve's Missfallen erregen. Man merkt leicht, dass auf das
letzte, das siebente, es vorzugsweise abgesehen ist. — V. 16.
Diese sechs gleich aufzuzählenden Dinge *hasst Jahve;* הֵנָּה Pro-
nom. 3 fem. ganz unbestimmt wie unser Neutrum. *Und sieben
sind Gräuel seiner Seele,* Ktib. תועבות Qri wie 3, 32. 11, 1.—
V. 17. 1) *Stolze Augen* z. B. Ps. 18, 28. vgl. 131, 1. Prov.
30, 13.; 2) *trügerische Zunge* 12, 19.; 3) *unschuldiges Blut ver-
giessende Hände* vgl. 1, 11 f. — V. 18. 4) *Heillose Gedanken
schmiedendes Herz* s. zu V. 14.; 5) *um zur Schlechtigkeit hinzulau-
fen* (Jerem. 23, 10.) *eilende Füsse.* — V. 19. 6) יפיח כזבים
wer Lügen ausathmet als trügerischer Zeuge 14, 5. 25. 19, 5. 9.
In der längeren Aufzählung folgt nach den Substantiven plötz-

lich das relat. Imperf. יפיח, nachher das relat. Partic. משלח, was daraus sich erklärt, dass die Substantive selbst leicht als kürzester Ausdruck kleiner Relativ-Sätze aufgefasst werden können, denn stolze Augen ist dem Gedanken nach = welcher stolze Augen hat, trügerische Zunge = welcher trügerische Zunge hat, daher das Imperf. יפיח hier ganz ähnlich wie יְשַׁלַּח V. 14.; mit diesem Imperf. wechselt nachher das Partic. משלח, was seltener vorkommt, als Umänderung eines vorhergehenden Partic. in das Imperf. in der fortgesetzten Rede; 7) *und wer hinwirft Zanksachen zwischen Brüder* V. 14.

7. Cap. 6, 20 — c. 9, 18. Die letzte grosse Rede zerfällt in drei durch ihren Inhalt in genauer Beziehung zu einander stehende übrigens selbstständige Theile: 1) 6, 20—35. 2) c. 7 u. c. 8. 3) c. 9.

Cap. 6, 20—35. Die Unterweisung der Aeltern soll den Sohn wie ein Geschmeide schmücken und ihn beständig schützend begleiten 20 — 22. Das kann sie, denn sie ist eine Leuchte, ein Weg der zum Leben führt 23. So ist sie fähig ihn den gefährlichsten Versuchungen zu entziehen, den vom ehebrecherischen Weibe ausgehenden 24. Nicht soll er sich von ihm fangen lassen 25., denn nicht um Verkehr mit einer Buhlerin, die wohl mit geringstem Geschenke abgefunden wird, sondern um Verkehr mit dem Weibe eines andern, also um Ehebruch (der nach Israel's Gesetze nur da ist wo der Mann die Ehe eines andern, die Frau ihre Ehe bricht) handelt es sich, der mit dem Tode bestraft wird 26. Vgl. zu 5, 9 ff. Sir. 21, 17 ff. Wie man dem Feuer nicht ungestraft zu nahe kommt, so auch dem Weibe eines anderen 27—29. Pflegt man doch nicht einmal des Diebes zu schonen, der wenn er auch aus Hunger stiehlt Ersatz, ja wohl gar sein ganzes Vermögen hingeben muss 30 u. 31. Und nun gar der Ehebrecher! dem steht schlimmste Strafe bevor, denn der erzürnte Gatte wird zur Schonung nicht geneigt sein und sich nicht mit Lösegeld und Geschenk begnügen 32—35. — V. 20. vgl. 1, 8. — V. 21. *Binde sie auf dein Herz*, ein kühner durch Zusammenwerfung der zwei Bilder 3, 3 [a] u. 3 [b], oder 7, 3 [a] u. 3 [b] entstandener Ausdruck. ענד nur noch Job 31, 36. — V. 22. Der Singul. *sie wird dich leiten, sie wird dich bewahren* u. s. w. bezieht sich auf einen den zwei Wörtern *Gebot* und *Unterweisung* V. 20. im Verlauf der Rede substituirten Singular-Begriff, etwa auf Weisheit. Der Gegensatz *umhergehen* und *liegen* wie 3, 23 f. תשיחך, mit dem Accusat. des Suff., also hier in transit. Bedeutung *sie wird dich sinnend machen*, gleichsam zum Morgengruss dir Ueberlegung, Nachdenken schenken. — V. 23. *Die Rügen der Unterweisung sind ein Weg des Lebens* 2, 19., weil sie zum Leben verhelfen 3, 2. 16. — V. 24. vgl. 2, 17. *Vor dem Weibe der Schlechtigkeit*, רע als Substant. s. zu 2, 12. Qoh. 1, 13. מחלקת לשון נכריה nach den Accenten *vor der Glätte einer fremden Zunge*, so

Septuag. und ihnen folgend viele. Dem Weibe in [a] gegenüber erwartet man in [b] kein Abstractum *Glätte*, welches c. 7, 21. auch nicht חלקה sondern חֵלֶק lautet. Vielmehr ist חלקת stat. constr. fem. vom Adject. חָלָק, *die Glatte der Zunge* ist eine welche glatt macht ihre Worte 2, 16. 7, 5. נכריה ein in Apposition hinzugesetztes Adject.: *vor der fremden Zunge-Glatten*, Symm. Theod. ἀπὸ λειογλώσσου ξένης; so *Ewald*. — V. 25. Zu [a] Exod. 20, 17. Ps. 45, 12. *In deinem Herzen* = nicht einmal in deinen Gedanken. Zu [b] Sir. 26, 9. — V. 26. Es kommt darauf an, den Gegensatz zwischen זונה und אשת איש mit Septuag. und Vulg. scharf hervorzuheben: *denn für eine Buhlerin sogar nur ein Brodkuchen*, d. h. die ist auch mit geringem Geschenke (Genes. 38, 16 f.) ja wenn es sein muss mit einem Stücke Brod (vgl. Judd. 7, 13. צליל לחם שערים zur Bezeichnung einer unbedeutenden Sache) zufrieden; aber *das Weib eines Mannes fängt ein theueres Leben* durch Verführungskünste wie Jäger die Thiere durch Netze. Ueber das hier ohne dass Werthvolleres genannt wäre gleich bis zur Sache geringsten Werthes hinabsteigende עד *Ewald* Lehrb. 217 c. Andere fassen [a] auf: *denn um einer Hure willen kommt man bis zum letzten Bissen*, wodurch der Gegensatz geschwächt wird; und dass Brodkuchen der letzte Bissen sei ist nicht gesagt. — V. 27—29. Da in den Fragen mit הֲ und אם und ihren respect. Nachsätzen liegt: wie dessen Kleider der Feuer holt in seinem Schosse verbrannt werden, wie dessen Füsse der auf Kohlen geht versengt werden, so kann, als gingen Sätze mit כְּ oder כאשר vorher, V. 29. als ein correlat. Satz durch כֵּן eingeführt werden: *so der welcher hinkommt* u. s. w. Zu הנגע בה Genes. 20, 6. — V. 30. Das Imperf. יבוזו, *nicht pflegt man zu übersehen dem Diebe wenn er stiehlt*, thäte er es auch von Noth getrieben, *um anzufüllen seine Seele wenn er hungert*. — V. 31. *Wird er ertappt muss er erstatten siebenfach*, nach Exod. 21, 37. 22, 1 ff. fünffach, vierfach u. s. f.; nach [b] kostet es auch wohl das ganze Vermögen. — V. 32. משחית נפשו *einer der vernichten will sein Leben, er, ja er thut solches;* das Suff. in יעשׂנה ganz unbestimmt, *es, solches*, nämlich die נִאֻפִים, die aus נאף אשה leicht ergänzt werden; הוא nachdrücklich vorangestellt wie 5, 23. Eben desshalb wird der נאף ein חֲסַר לב ein ganz unverständiger, Qoh. 10, 3., genannt. — V. 35. *Denn Eifersucht* (27, 4.) *ist Mannes-Grimm* (Jes. 22, 17.) d. i. ein nicht leicht vorübergehender Grimm, wie [b] erklärt. *Nicht schont er am Tage der Rache*, an welchem er den Ehebrecher bestraft. — V. 35. Das Gesicht des Bittenden erhebt man, wenn man seine Bitte freundlich gewährt; so würde der eifersüchtige Mann *das Gesicht irgend welcher Lösesumme erheben*, wenn er sie annehmen und damit zufrieden sein würde. *Und nicht wird er willig sein* auf sein strenges Recht zu verzichten.

Cap. 7 und cap. 8. Nachdem so die von der Ehebrecherin

ausgehende Gefahr geschildert ist, wird sie mit ihren Lockungen, Verführungskünsten und heillosem Thun c. 7. der Weisheit mit ihren lauten doch sanften Mahnungen und ihrer Segen bringenden Wirksamkeit gegenübergestellt. Der persönlich aufgefassten, als hohe Frau und Geliebte geschilderten Weisheit steht wie ihr Gegentheil die buhlerische Ehebrecherin gegenüber, in welcher also dem Gegensatze gemäss die verführende Verderben bringende Macht persönlich erscheint. Doch ist die Ehebrecherin immer nur als solche aufgefasst und beschrieben und nicht wie die חכמה ein persönlich gewordenes Abstractum. Es ist als hätte der Verf. in der Sprache seiner Zeit und für ihre Anschauungsweise keinen Ausdruck gefunden, in welchem er das Gegentheil der Weisheit in seiner abstracten Allgemeinheit als Persönlichkeit seinen Lesern hätte vorführen können, und sich desshalb mit der Darstellung desselben in einem beispielsweise gewählten einzelnen Falle begnügen müssen, wo dann die Ehebrecherin zu wählen in vieler Hinsicht am nächsten liegen musste. Vgl. zu 2, 16. *Maimonides* More Nebokim 3, 8. sucht nachzuweisen, dass unter der Ehebrecherin die ewig neue Formen annehmende Materie, von welcher das Verderben ausgeht, zu verstehen sei. Christliche Erklärer fassen die Ehebrecherin ohne weiteres als die personificirte Thorheit auf.

Cap. 7, 1—5. Zu V. 2. s. 4, 4.— Zu V. 3ª s. 3, 3. 6, 21.; *um deine Finger* einem glänzenden Ringe gleich. Die Worte und Gebote, deren Beherzigung hier dem Schüler empfohlen wird 1—3. gehen dahin: — V. 4. *sprich zur Weisheit, meine Schwester bist du* (Sap. 8, 2.), *und Verwandtschaft* (= Verwandtin s. zu Rut 2, 1. 3, 2.) *nenne die Einsicht.* — V. 5. *Damit sie dich bewahren* 6, 24. Uebrigens vgl. 2, 16. 6, 24. 5, 3.

V. 6—23. Dass der Lehrer grade die Gefahr, welche die Ehebrecherin den Jünglingen bringt, hervorgehoben hat, rechtfertigt er durch eine mit כי eingeführte, die Grösse derselben klar vor Augen stellende Erzählung einer Begebenheit, deren Zeuge er gewesen ist.— V. 6. *Denn im Fenster meines Hauses, durch* (s. zu Judd. 3, 23.) *mein Windloch* (s. zu Judd. 5, 28.) *spähte ich*, — V. 7. *dass ich sähe* (ואראה ist, wie aus dem folgenden אבינה hervorgeht, der Voluntat. mit dem ו der Folge, hier nicht וְ sondern וָ gesprochen, eine nach vorhergehendem Perf. oder Imperf. mit dem ו consequut. nicht seltene Form, vgl. Ps. 3, 6. וָאִישָׁנָה, auch וָאשלחה Genes. 32, 6.; da die Verba לה die Bildung durch angehängtes tonloses ָה nicht haben, muss statt ihrer die verkürzte Form אֵרֶא gewählt werden) *unter Jünglingen* (1, 4.), *beobachtete unter Söhnen einen unverständigen Knaben*, — V. 8. *welcher ging durch die Strasse hin zur Seite einer Ecke* (פִּנָּהּ im Texte mit dem Mappiq im ה wäre auf eine nur hier vorkommende Form פֵּן mit dem auf die Ehebrecherin sich beziehenden Suffix zurückzubringen: *hin zur Seite ihrer Ecke* d. i. der Ecke wo sie sich aufhält; da aber nach V. 12. sie an je-

der Ecke zu lauern pflegt, so reicht פִּנָּה ohne Mappiq aus: begiebt sich hin zur Seite einer Ecke d. i. *nach einer Ecke*, w er sie hier zu finden erwarten kann), *und den Weg nach ihr Hause beschritt er* (das Imperfectum Fortsetzung des Partic.), V. 9. *in der Dämmerung - am Abend - des Tages*, entgegengese der Morgendämmerung. באִישׁוֹן *in dem Augapfel* d. i. *in d Mitte der Nacht* 20, 20. *Umbreit* und einige ältere Erklärer *dem Augenschwarz der Nacht*, weil die Pupille schwarz sei. V. 10. שִׁית noch einmal Ps. 73, 6., *Anzug einer Hure*, ob alle Verbindung in Apposition zu אשׁה in der lebhaft schilder den Rede: *ein Weib, ein Huren-Anzug*, gleichsam als wäre d Weib selbst nichts weiter als ein solcher Anzug; gewöhnlich e klärt man das Wort für einen untergeordneten Accus. = i *Huren-Anzuge*, der aber schwerlich so wie es hier der Fall se würde gebraucht werden kann. נצורת לב geben die alten U berss. (denn auch das ܡܠܒܒܢ des Chald. und Syr. kommt darau hinaus) ungefähr in dieser Weise wieder: *eine das Herz der Jüng linge fortreissende*; welche Auffassung nach *Arnoldi* und *Ewal* durch Annahme einer activen Aussprache נֹצֶרֶת sich erklären sol aber eine das Herz bewachende ist noch nicht so viel als ein nach dem Herzen der Jünglinge trachtende und es fortreissend vielmehr scheinen die alten Ueberss. statt des ר ein ד gelese und an irgend eine Bildung von der Wurzel צוד 6, 26., wen auch nicht grade an מְצוֹדֶדֶת לֵב vgl. Ezech. 13, 20. 18., ge dacht zu haben; Vulg. praeparata ad capiendas animas. Ist u sere Texteslesart richtig, so scheint eine *bewachte des Herz* = eine deren Herz verwahrt und unzugänglich (vgl. Jes. 65, 4 נצורים) ist, nur von der Ehebrecherin verstanden werden zu kö nen, welche mit ihren Plänen zunächst zurückhält um desto s cherer zu verlocken, *Chr. B. Michaelis* vergleicht schon das fran zös. retenu. *Ewald's* Erklärung *verstockten* oder sicheren *Herz* = lustig und frech, beruht auf der Zusammenstellung von נצר und בָּטַח, welche doch nicht so ganz nahe liegt. — V. 1 Statt ruhig im Hause zu wohnen ist sie eine *lärmende* 9, 1 und eine *störrische* sich wie ein wildgewordenes Thier Hos. 4 16. dem Joche so der Ordnung des Hauses entziehende; dah es in b heisst: *in ihrem Hause weilen nicht ihre Füsse*. — V. 1 הֵעֵזָה ohne Verdoppelung des ז vgl. *Ewald* Lehrb. 193 b.; *macht frech ihr Antlitz*, etwas anders 21, 19., Qoh. 8, 1. Deu 28, 50. — V. 14—20. Die verlockende Rede der Frau b ginnt damit, dass sie den Jüngling als einen durch glücklich Zufall gefundenen Theilnehmer an einer grade heute in ihre Hause bereiteten reichlichen und nicht aufzuschiebenden Mal zeit begrüsst 14 u. 15., ihm sagt wie ein schön geschmückt Lager seiner warte 16 u. 17., und ihn auffordert die Nacht b ihr zuzubringen, was er ohne Gefahr könne, da ihr Mann a einige Tage verreist sei 18—20. V. 14. *Dankopfer lagen* a

ob in Folge von Gelübden, *heute habe ich bezahlt meine Gelübde*, indem ich das gelobte Thier opferte, dessen Fleisch nach dem Gesetze Levit. 7, 16 ff. noch heute verzehrt werden muss, wesshalb ich mich freue dich zur Theilnahme an meiner Mahlzeit einladen zu können; — V. 15. *desshalb*, um irgend einen zur Theilnahme aufzufordern, *bin ich ausgegangen* u. s. w. — V. 16. מרבדים nur noch 31, 22. ist hier der zweite Accusativ, *mit Teppichen;* ebenso hängen die Worte in [b] als zweiter Accusat. von רבדתי ab: *mit Tapeten von aegyptischem Garn*; חטבות, von חטב = חצב hauen = Striemen machen, bedeutet den Ueberss. gemäss *gestreifte Stoffe, Tapeten;* man möchte an Stoffe, welche durch Schlagen oder Klöppeln verfertigt sind, denken, wenn nicht erzählt würde, dass das Spitzen-Klöppeln eine spätere Erfindung sei. — V. 18. Das Qal נרוה *wir wollen trinken Liebkosungen*, deren Genuss Cant. 1, 2. mit dem des Weines verglichen wird; die aus עלץ oder עלז erweichte Form עלס in unserem Buche nur hier; die Plurale דודים, אהבים wohl nicht zum Ausdruck des Abstractum *Zärtlichkeit, Liebe*, sondern wie unser Plural *Liebeleien*. — V. 19. Der Gatte ist *gegangen auf einen Weg fernhin*, מרחוק was *von fern* ist liegt fernhin; das Wort ist dem דרך lose untergeordnet, um das Ziel des in Rede stehenden Weges als ein fernes zu bezeichnen. — V. 20. Das Mitnehmen des Geldbeutels lässt auf längere Abwesenheit schliessen; bis *zum Tage des Vollmondes* (nur noch Ps. 81, 4. in der Form כֶּסֶה, die Bedeutung ist durch ܟܣܐ gesichert) müssen demnach noch einige Tage sein. — V. 21. *Sie hat ihn irre geleitet durch die Fülle ihrer Rede* (לקח *Lehre* 1, 5. 9, 9. sofern diese hingenommen wird aus dem Munde eines anderen, daher allgemeiner *Rede*), und nachdem das geschehen ist *treibt sie ihn fort* (Imperf.) *durch die Glätte ihrer Zunge*. — V. 22 f. Der Schluss redet nicht mehr von dem einzelnen נער V. 7. sondern davon dass jeder solchen Lockungen nachgebende in sicheres Verderben rennt. *Wer ihr folgt plötzlich gleich einem Stiere wird er zur Schlachtbank kommen; und wie zu einer Fusskette, zur Züchtigung des Thoren* gelegt, — *bis zerspaltet ein Pfeil seine Leber*; *wie das Hineilen* = *wie hineilt der Vogel zur Schlinge und nicht weiss dass um sein Leben es ist*, dass er sein Leben dafür gleichsam als Preis, daher בְּנַפְשׁוֹ, einsetzen muss. Ueber einzelnes in der eben mitgetheilten Auffassung unseres Textes könnte man streiten; so darüber dass wir vor עכס das אֶל aus dem vorhergehenden ergänzt haben, während z. B. *Umbreit* übersetzt *vergleichbar der Fussfessel zur Züchtigung des Bösewichts*, meinend dass der Jüngling welcher wie ein todtes Werkzeug der Buhlerin sich hingebe passend mit einer Fusskette, einem bloss todten Werkzeuge, verglichen werde; aber im Ganzen dürfte es feststehen, dass unser Text und die masoret. Punctation eine solche Auffassung verlangen, da mit Ausnahme von עכס, welches Wort

nur noch Jes. 3, 18. sich findet, lauter bekannte Wörter vorkommen, über deren Bedeutung kein Zweifel sein kann. Der Sinn, den diese Auffassung giebt, ist dieser: der Verführte wird verglichen 1) mit dem Stiere, 2) mit einem Menschen der in Fussketten, nach *Ewald* in eine verborgene Fussangel, hineingeräth welche zur Züchtigung des Thoren gelegt ist und ihn so lange festhält, bis rasches man weiss nicht woher kommendes Verderben ihm den Tod bringt, wie das in eine Schlinge gerathene Thier von dem Pfeile des lauernden Jägers getödtet wird, 3) mit dem Vogel. Aber man kann es sich nicht verhehlen, befriedigend ist der Inhalt, den so unsere Worte darbieten nicht, besonders desshalb nicht, weil der Parallelismus der Glieder in ihnen fast ganz fehlt. Septuag. Syr. und Chald. haben statt der Worte כְּשׁוֹר bis כְּבֵדוֹ, um von anderen kleineren Abweichungen zu schweigen, ungefähr diese: *wie ein Stier wird er zur Schlachtbank kommen, und wie ein Hund in Bande oder wie ein durch einen Pfeil in der Leber getroffener Hirsch*; Vulg. *quasi bos ductus ad victimam et quasi agnus lasciviens* (dieses Wort hat auch Symmach. ausgedrückt) *et ignorans quod ad vincula stultus trahatur, donec transfigat sagitta jecur ejus.* Man kann sagen dass in diesen Uebersetzungen die Bande, מוֹסְרוֹת, an מוּסַר der Hirsch אַיָּל an אויל des Textes erinnern; man hat sogar sich nicht gescheut zu behaupten, dass עכס sowohl Fessel als auch Hund bedeuten könne, nie aber kann es gelingen diese Uebersetzungen aus unserem jetzigen Texte zu erklären. Sie haben freilich nicht alle denselben aber doch alle einen andern als unseren jetzigen hebr. Text vor sich gehabt, wahrscheinlich einen dem ursprünglichen näheren; der ursprüngliche Text ist vielleicht durch Ausfallen einer ganzen Zeile in unserem Texte, wozu die wie aus der Vulg. zu schliessen ist zweimal vorkommenden Worte ולא ידע Veranlassung sein konnten, entstellt worden. Ihn wiederherzustellen unternehmen wir nicht. — V. 24—27. ועתה führt die abschliessende, durch das vorhergehende begründete Ermahnung ein. Zu תתע *nicht wolle irregehen* von תָּעָה, vgl. שָׁגָה 5, 20. — V. 26. רַבִּים und עֲצֻמִים sind *mächtige* und *starke* vgl. Micha 4, 3. Joel 2, 2.; *denn mächtige hat sie als durchbohrte zu Boden geworfen und starke sind alle ihre Erwürgten* = hat sie alle erwürgt, natürlich nur wenn sie sich von ihr verlocken liessen; wenn aber diese, um wie viel eher den schwachen Jüngling. — V. 27. *Wege zur Hölle* s. zu 2, 18. *die hinabführen zu den Kammern*, den geheimnissvollen Räumen 18, 8., *des Todes* 9, 18. 5, 5

Cap. 8. Nicht im Dunkel der Nacht heimlich den Einzelnen verlockend wie die Ehebrecherin 7, 8 ff., vielmehr laut und vernehmlich an den besuchtesten Orten, ja an diesen grade vorzugsweise redet die Weisheit 1—3. — Sie wendet sich an alle Menschen 4., besonders an die Unerfahrnen 5. mit dieser Aufforderung: höret auf mich, da ich nur edel, wahr und gerecht

rede 6—9.; nehmet meine Mahnung lieber an als Gold und Silber, denn ich bin mehr werth als Perlen und Edelstein 10 f. — Dass sie das kostbarste Gut sei beweiset die Weisheit in einer schwungvollen dichterischen Beschreibung ihrer selbst 12—31., welche in zwei Absätze zerfällt: 1) 12—21. ich verfüge über die rechte Klugheit und die rechte Einsicht, ich besitze die Eigenschaften ohne welche Herscher ihr Regiment nicht führen können 12—16., ich liebe die welche mich lieb haben und schenke ihnen die höchsten Güter 17—21.; 2) 22—31. ich bin das Erste von allen Geschöpfen Gottes, früher geschaffen als Gewässer, Berge, ja als die ganze Erde 22—26., ich bin dabei gewesen als Jahve die Welt erschuf, nicht nur als Zeuge, sondern als Künstlerin stand ich ihm zur Seite und bewegte mich seitdem wie ein munteres Kind in nie aufhörender scherzender Geschäftigkeit vor Jahve's Antlitz auf dem Erdkreise und unter den Menschen 27—31. — Die mit עתה eingeführte, nun hinreichend begründete und abschliessende Ermahnung, auf die Weisheit zu hören 32—36., kehrt zu dem Anfange 1—11. zurück.

Der Parallelismus ist in den einzelnen Versen überall streng eingehalten. Die glänzende Beschreibung der Weisheit 12—31. vollendet sich in 2 × 10 Versen; jeder Absatz von 10 Versen zerfällt wiederum in zwei Hälften von je 5 Versen.

V. 1—3. Vgl. zu 1, 20—33. Die Frage mit הֲלֹא setzt voraus, dass von einer allgemein bekannten und zugegebenen Thatsache die Rede sein soll. *Auf dem Gipfel von Höhen am Wege* (etwas anders 9, 3.), damit die des Weges ziehenden gleich auf sie aufmerksam gemacht werden. בית נתיבות nach den alten Uebers., welche בית in der diesem Worte eignenden (und im aramäischen sehr häufig vorkommenden) Bedeutung von innerhalb im Gegensatze zu irgend welchem ausserhalb befindlichen nehmen, *mitten auf den Wegen*, so dass *mitten auf* dem עֲלֵי *an der Seite des Weges* passend gegenübersteht; *Umbreit: am Hause, wo Wege sich kreuzen. Zur Seite der Thore, am Ausgange der Stadt, im Eingang der Thore*, d. i. diesseits und jenseits und innerhalb der Thore, also an den vielbesuchten Plätzen und Wegen in der Nähe der Thore und in den Thoren selbst. Zu תָּרֹנָּה s. 1, 20.

V. 4—11. V. 4. קוֹלִי untergeordneter Accusat. zu dem noch in [b] fortwirkenden אקרא, und ich rufe *mit meiner Stimme* d. i. laut. — V. 5. Zu [a] s. 1, 4., *und ihr Thoren lernet kennen Einsicht*, לֵב in dieser Bedeutung 15, 32. 17, 16. 19, 8. — V. 6. נגידים kann wie מישרים in [b] Abstract-Bildung durch die Plural-Endung ים sein, *Adel*, hier weil im Accusat. untergeordnet = auf edle Weise; so Syr. und Chald., Septuag. σεμνὰ welches vielmehr dem Feminin. נגידות vgl. Jes. 32, 8. נְדִיבוֹת entsprechen würde. מפתח שפתי nur hier, *meiner Lippen Oeffnung* = was meine Lippen auch aussprechen mögen *ist grade*. — V. 7. begründet die Aufforderung zu hören in V. 6. weiter, daher das

neue כי, dessen Kraft bis V. 9. reicht; *denn Wahrheit sinnet mein Gaumen;* das Sinnen des Gaumens steht als Denken und stille Erwägung dem Sprechen gegenüber; da aber mein Denken nur Wahrheit ist versteht es sich von selbst, dass nach [b] auch die Lippen den *Frevel*, das frevelnde Wort verabscheuen. — V. 8. Ueber das ב in בצדק *in Gerechtigkeit* = gerecht s. zu 3, 26. — V. 9. נכחים und ישרים bilden den Gegensatz zu *verdreht* und *verkehrt* in V. 8.; *für den Verständigen* d. i. für den der nicht nach Thoren Art meine Mahnung verachtet *sind meine Worte aufrichtig,* indem ich wirklich gewähre was sie versprechen, *und grade für jeden der Erkenntniss erfasst;* so kann der Plural מצאי *die erfassenden* = jeder der erfasst mit dem Sing. מֵבִין wechseln. — V. 10. *Nehmt hin meine Zucht und nicht Silber* d. i. wenn ihr die Wahl habt nehmt sie lieber als Silber; so liegt in [a] eine Vergleichung, nur in anderer Weise ausgedrückt als durch מִן in [b]: *und lieber Erkenntniss als auserwähltes Gold* V. 19. 3, 14. — V. 11. s. zu 3, 14—18.

V. 12—21. — V. 12. Das Perf. שכנתי *ich habe zur Wohnung genommen* drückt den Begriff unseres Präsens *ich bewohne* aus, daher neben dem Imperf. אמצא in [b]. *Ich bewohne die Klugheit;* nach *Umbreit*, sofern die Klugheit die schützende Wohnung der Weisheit im Leben ist; aber sie die offenhervortretende V. 1—3. sucht und bedarf solchen Schutz nicht. Nach anderen, sofern die Weisheit mit der Klugheit wie mit einer vertrauten Freundin zusammenwohnt; aber bewohnen ist nicht zusammenwohnen und nicht ist es passend, dass dieser Auffassung gemäss die so hoch gestellte Weisheit auf einer Linie mit der Klugheit erscheint. Vielmehr setzt dieses, dass die Weisheit die Klugheit bewohnt, ihre freie Verfügung über die Klugheit wie über ein ihr zugehörendes Haus voraus, und der bildliche Ausdruck bedeutet: *sie gehört mir, ist mein Eigenthum;* Bestätigung dieser Auffassung geben 1) das parallele אמצא in [b] und der entsprechende Ausdruck in V. 14. *mir gehört Rath;* 2) 1 Timoth. 6, 16. wo οἰκῶν neben μόνος ἔχων vorkommt und der Sprachgebrauch in der chald. und in der hebr. Sprache der späteren Juden vgl. *Buxtorf* lex. rabb. talm. s. v. שכן. *Und die Erkenntniss sinniger Rathschläge erfasse ich,* d. i. wenn ich solche Rathschläge erkennen oder auffinden will, so liegen sie nicht ausserhalb des Bereiches meiner Macht, so stehen sie mir zu Gebote. — V. 13. Die meisten Erklärer fassen [a] so auf: *Jahve fürchten, das ist hassen Böses* u. s. w.; man sieht nur nicht, wie ein solcher allgemeiner Satz ganz plötzlich in die Beschreibung der Weisheit und in die Aufzählung ihrer Eigenschaften hineinkommen kann, zumal da sogleich wieder in [b] durch שנאתי die im vorhergehenden Verse angefangene Beschreibung fortgesetzt wird. Daher haben andere z. B. *Dathe* die Infinitive in die erste Person יָרֵאתִי und שָׂנֵאתִי verändern wollen, was freilich nicht angeht; aber ungefähr diesen Sinn: ich fürchte Jahve, ich hasse das Böse scheint der Z

sammenhang zu verlangen. Es wird nichts im Wege stehen anzunehmen, dass unser Vers unmittelbare Fortsetzung des vorhergehenden ist und dass seine Infinitive noch von אמצא abhängig sind: ich erfasse, mir eignet *Furcht Jahve's, hassen Böses, Stolz und Hochmuth und Weg des Bösen.* Das Fehlen der Copula ו vor den Infinitiven in der fortgesetzten Aufzählung fällt nicht sehr auf. Ueber den Infin. שְׂנֹאת *Ewald* Lehrb. 238 e. דרך רע s. zu 2, 12. *Mund der Verkehrtheit* 10, 31. 2, 12. Uebrigens erregt in unserem Verse der gestörte Parallelismus Anstoss; man möchte יראת יהוה streichen und statt שְׂנֹאת lesen שָׂנֵאתִי um ihn wiederherzustellen, was zu thun aber man billig sich scheut, da die alten Ueberss. schon unseren Text vor Augen hatten. — V. 14. *Rath Einsicht Stärke* sind auch Jes. 11, 2. als Eigenschaften des rechten Herschers genannt; über תּוּשִׁיָּה s. zu 2, 7. Mit לִי *mir gehört*, wechselt אֲנִי *ich bin Einsicht;* doch könnte man auch vor dem Pronom. אני das ל aus [a] ergänzen, in welchem Falle eben weil ל nicht wiederholt ist אני stehen muss in der Bedeutung von לי. — V. 15 f. Ohne diese Eigenschaften kein Regiment, daher heisst es: *durch mich Könige herschen;* in 15[b] ist בי zu ergänzen; צדק untergeordneter Accusat. = *gerecht.* In 16[b] schliessen die ohne Copula hinzufügten Wörter כל־שפטי ארץ rasch die Aufzählung der einzelnen Arten von Herschern ab: *kurz alle Richter der Erde;* vorzuziehen ist aber ohne Zweifel die auch von *R. Norzi* in den Text aufgenommene Lesart כל שפטי צֶדֶק *alle gerechten Richter;* so auch Syr. u. Chald. — V. 17. Ktib אֹהֲבֶיהָ *ich liebe die sie,* die Weisheit, *lieben,* Qri אֹהֲבַי *die mich lieben,* so auch mehrere Handschriften, Ausgaben und die Ueberss. Zu [b] s. 1, 28. — V. 18. Vgl. 3, 16. אתי *bei mir* = mein Eigenthum was ich anderen schenken kann. עָתֵק nur an dieser Stelle, vgl. עָתִיק Jes. 23, 18., Adject. zu הון; das Wort bedeutet *alt,* das soll sein *gediegen* oder *dauernd.* Was צדקה hier bedeute erklären V. 20 f. — V. 19. s. zu 3, 14. *Meine Frucht* erinnert daran dass die Weisheit 3, 18. עץ חיים genannt war. — V. 20 f. יש in 21. will man in der gewöhnlichen Bedeutung auffassen: *damit ich erben lasse die mich lieben ist,* nämlich mir = habe ich Macht; dagegen 1) dass nicht יש לי sondern יש steht, 2) dass יש nicht vor להנחיל steht, 3) dass dann das Object zu להנחיל fehlen würde; יש muss Subst. sein, in ähnlicher Bedeutung wie תּוּשִׁיָּה, also etwa *wirkliches dauerndes Gut* bedeuten, Septuag. ὕπαρξις. Der Zusammenhang ist dieser: *auf dem Wege der Gerechtigkeit wandle ich und mitten auf den Pfaden des Rechts, damit ich besitzen lasse die mich lieben Güter und anfülle ihre Vorrathshäuser,* nämlich weil ich auf den Wegen des Rechts gehe, müssen die welche mich lieben nothwendig gerechten Wandel führen, den Gerechten werden aber Güter und Reichthümer zu Theil; von diesem Erfolge aus stellt sich die Sache so: ich gehe auf den Wegen des Rechts damit ich besitzen lasse u. s. w.

V. 22—31. In der ganzen Welt und in allen Werken der Schöpfung offenbart sich die Weisheit; sie muss also, wenn sie als selbstständige Persönlichkeit aufgefasst wird, früher da gewesen sein als die ganze sichtbare Welt und demnach zuerst von Gott geschaffen sein. Dass sie zuerst geschaffen ist wird 22—26 beschrieben. — V. 22. Die christlichen Erklärer, weil sie den Begriff der Schöpfung von der Weisheit d. i. nach ihrer Auffassung von dem λόγος fern halten wollten, fassen קָנָנִי mit der Vulg. so auf: *Jahve besass mich*; Septuag. richtig: *er schuf mich*, ἔκτισέ με, so auch Chald. u. Syr., vgl. Sir. 1, 4. 9. 24, 8 f. ראשית דַּרְכּוֹ, zweiter Accusativ zu קנני, *als Erstling seines Weges* oder wie Chald. und Syr. gleich übersetzen *seiner Schöpfung*. Andere mit Vulg. Syr. Chald. *im Anfange seiner Schöpfung*, was aber, da nicht ausdrücklich בְּרֵאשִׁית steht, jedesfalls ferner liegt. *Vor seinen Werken;* מִפְּעָלָיו findet sich nur hier; seine Werke müssen die sichtbaren Werke der Schöpfung sein. מֵאָז *von längst her*, Ps. 93, 2. — V. 23. *Von Alters her bin ich gesalbt* zu meinem hohen königlichen Berufe, Vulg. *ordinata sum.* מראש *von Anfang her* Jes. 48, 16. — V. 24. *Als noch nicht waren die Quellen die wasserschweren;* neben מעינות auch das Masc. מעינים Ps. 104, 10., wesshalb das Mascul. des Adject. נִכְבַּדֵּי um so weniger auffällt. — V. 25. *Ehe noch die Berge hineingesenkt waren* in der Erde Tiefen, Iob 38, 6. — V. 26. עד drückt die Steigerung von בְּאֵין und בְּטֶרֶם in der weiteren Aufzählung aus, vgl. zu 6, 26.; *sogar nicht er gemacht hatte* (Genes. 2, 4.) *Erde und Triften und die Summe* (ראש Ps. 139, 17.) oder die *Masse der Staubschollen des Erdkreises.* — V. 27—31. Zunächst V. 27. ist von der Feststellung des Himmelsgewölbes die Rede. *Als er feststellte das Gewölbe auf die Fläche der Gewässer*, wonach die רקיע Genes. 1, 6. als ein auf dem die Erde umgebenden Wasser ruhendes Gewölbe zu denken ist. Vgl. Iob 26, 10., wo aber nicht vom Himmelsgewölbe gesprochen wird. — V. 28. redet von der oberen Wassermasse. *Als er festigte die Wolken oberhalb*, nämlich מֵעַל לְחוּג V. 27. oder nach Genes. 1, 7. מֵעַל לָרָקִיעַ. *Als fest wurden* (בַּעֲזוֹז, denn עז im Qal ist immer intransit.) *die Quellen der Fluth*, d. i. der grossen durch die רקיע von der Erde getrennten Wassermasse Genes. 7, 11., Iob 26, 8. — V. 29. redet von der Scheidung des Meeres und des trockenen Landes. Das Suff. in פיו bezieht sich auf יָם; פֶּה in der Bedeutung *Rand* oder *Ufer* Jes. 19, 7., gleichbedeutend mit גבול Ps. 104, 9. — V. 30. אמון nicht *Pädagog*, auch nicht *Sohn*, sondern *Künstler*, vgl. Sap. 7, 21. die τεχνῖτις. Das ו der Folge in וָאֶהְיֶה bezieht sich auf den Begriff des Perfects, der in שָׁם אָנִי V. 27. *daselbst war ich* enthalten ist: *und da ward ich an seiner Seite eine Künstlerin*, erst da, denn die künstlerische Wirksamkeit der Weisheit an der Welt und ihren Dingen beginnt erst mit der Schöpfung. Das Abstractum שעשועים bedeutet das dem Vater zur Freude gereichende Spielen des Sohnes, vgl. Jerem. 31, 20.; hier ist

das Wort Prädicat und steht als solches auf einer Stufe mit dem folgenden משחקת; demnach: *da ward ich ergötzliche Spielerei;* oder, wie wir sagen würden, *da ward ich eine freudig spielende Tag für Tag*; weiter heisst es: *und eine scherzende vor ihm* nämlich vor Jahve *zu jeder Zeit.* Also liegt in unseren Worten dieses: von der Schöpfung an bewegte ich mich zur Wonne Jahve's vor ihm wie ein spielendes und scherzendes Kind. Die Frage, wo sie sich so bewegte, beantwortet — V. 31. dahin: *scherzend auf seinem Erdkreise und mein Spielen ist bei den Menschen,* oder, wie wir gleich [b] ausdrücken können, *und spielend bei* oder *unter den Menschen;* demnach wirkte sie seit der Schöpfung fortwährend in freudiger Thätigkeit auf Erden und unter den Menschen vor Jahve, der sie gewähren lässt und seine Freude an ihr wie ein Vater an seinem Kinde hat. Eine genauere Beschreibung dieser ihrer Thätigkeit Sap. 7, 22—8, 1. —

V. 32—36. V. 32. שמר *hüten,* sorgsam beachten Ps. 18, 22. — V. 33. Bei ואל תפרעו 1, 25. 13, 18. 15, 32. ist aus [a] das Object מוסר zu ergänzen. — V. 34. *Heil dem Menschen der auf mich hört zu wachen* = wachend *an meiner Thüre beständig, zu hüten* = hütend *die Pfosten meiner Thore;* so erhält das Partic. שֹׁמֵעַ durch die mit ל untergeordneten Infinitt. seine genauere Bestimmung, *Ewald* Lehrb. 280 d. — V. 35 f. Die schliessliche Begründung. Qri: *denn wer mich erfasst, hat Leben* (3, 16. 22.) *erfasst;* Ktib מֹצְאַי welcher Plural nicht unpassend ist wenn der vorhergehende Sing. als Plur. מֹצְאַי punctirt wird; *die mich erfassenden sind erfassende des Lebens,* da nach solchen Particc. im Plural (die mich erfassenden = jeder der mich erfasst) in fortgesetzter Rede der Singul. ויפק *und trägt fort Gnade von Jahve* nicht unerwartet ist. וחטאי *und der mich verfehlt* (Iob 5, 24. vgl. d. Hif. Judd. 20, 16.) *beschädigt sich selbst, die mich hassen* (z. B. solche, welche 2, 19. 7, 21. sich von der Ehebrecherin verlocken lassen) *lieben den Tod,* weil sie Wege lieb haben welche den früheren Schilderungen gemäss geradezu in den Scheol und in die geheimnissvollen Räume des Todes hinabführen, z. B. 7, 27.

Cap. 9. Die Weisheit hat in ihrem prachtvollen Hause (wir könnten z. B. den Tempel in Jerusalem uns als ihr Haus denken) ein reichliches Mahl bereitet 1. u. 2., zu welchem sie sowohl durch ihre Mägde als auch selbst die Unverständigen einladet 3. u. 4., mit diesen Worten: sättigt euch an meinen Speisen 5., lasset ab von der Thorheit damit ihr Leben erhaltet 6., — (nur die Unverständigen, die Einfältigen sind geladen; wollte nämlich jemand Spötter und Frevler so einladen, so würde er sich Beschimpfungen aussetzen und nichts ausrichten, denn es ist gewiss, dass ohne Gottesfurcht und Erkenntniss Gottes die Weisheit nicht erlangt werden kann 6—10) — denn durch mich wird dir Dauer des Lebens und so hast du wenn du weise wirst selbst davon den grössten Nutzen, während der Spötter nur sich selbst Schaden zufügt 11. u. 12. — Ganz anders das Weib der

Thorheit, welches früher in der Person der Ehebrecherin uns entgegentrat 2, 16. 5, 3 ff. 6, 24 ff. c. 7., das unruhige und unverständige; es ladet auch in zudringlicher Weise ruhig ihres Weges gehende Leute ein 13—15., wer einfältig ist folgt der Ladung 16., lässt sich verführen, liegt doch ein eigner Reiz darin Unrecht zu thun und heimlich zu sündigen 17., und weiss nicht dass die ihr folgenden raschem Untergange anheimfallen 18. — Nach dem kurzen Eingange 1—3. redet die Weisheit von 4—18., aber nicht in so frei hinströmender Rede wie c. 8., sondern so, dass man dem Verf. es anmerkt, wie er sich Mühe giebt durch ihren Mund seine Gedanken kund zu geben. Die Rede springt von einem Gedanken zum andern, bewegt sich fast nur in Andeutungen, doch sind diese, weil sie überall an den Inhalt der früheren Capitel erinnern, leicht verständlich, so dass der Zusammenhang trotz der mosaikartigen Nebeneinanderstellung des einzelnen nicht zu verkennen ist. Dieses Capitel soll die Ergebnisse der früheren Mahnungen noch einmal kurz zusammenfassen.

V. 1. חכמות s. zu 1, 20. Ihre sieben Säulen sind die, welche ihr Haus schmücken; auf der Zahl sieben liegt kein Nachdruck, das Haus soll nur als ein mit Säulen versehenes beschrieben werden; in חצבה kann der Begriff der künstlichen Bearbeitung liegen. — V. 2. טבח deuten die Ueberss. von dem Schlachten der Opferthiere (als hätte die Weisheit auch זבחי שלמים wie die Ehebrecherin 7, 14. dargebracht); es kommt hier aber nur darauf an, dass sie reichlich eingeschlachtet habe für die vielen zu ladenden Gäste. — V. 3. *Sie ruft auf dem Rücken der Höhen der Stadt*, also an Orten stehend von welchen aus ihre Stimme weithinschallt, die Gäste herbei; 8, 2. — V. 4. *Wer einfältig ist weiche* von dem Wege auf welchem er jetzt geht *ab hierher.* Vor [b] ist aus [a] מי zu ergänzen: *wer unverständig ist, zu ihm redet sie.* In [a] redet die Weisheit selbst, aber mit [b] fällt der Verf. in seinen beschreibenden Ton zurück. — V. 5. Jes. 55, 1. Joh. 6, 35. — V. 6. Die alten Ueberss. fassen פתאים mit Recht als Abstract-Bildung auf, vgl. פְּתַיּוּת V. 13. und פֶּתִי 1, 22., aus welchem letzteren Wort durch die Plural-Endung dies verstärkte Abstract. פתאים *Unverstand* hervorgeht; *lasset Unverstand dass ihr lebt* 7, 2., *und schreitet einher*, das Qal אשר in gleicher Bedeutung mit Piel 4, 14. — V. 7. לץ und רשע wie Ps. 1, 1. *Wer den Spötter zurechtweist holt für sich selbst Schande und wer den Frevler tadelt seinen eignen Schimpf*, desshalb — V. 8. *tadle nicht den Spötter damit er dich nicht hasse* und mit Schimpf und Schande dich überhäufe, vielmehr *tadle den Weisen und er wird dich lieben*, — V. 9. *gieb dem Weisen*, dem Zusammenhang gemäss Unterweisung wenn es sein muss auch durch Tadel, *und er wird noch weiser werden und belehre den Gerechten und er wird mehren Lernen* (1, 5.), — V. 10. denn wahr bleibt der Satz (1, 7.): *Anfang der Weisheit ist Jahve's Furcht und Erkenntniss des Heili-*

gen (קדשים im Plural wie אלהים vgl. zu 2, 5., die alten Erklärer denken hier und 30, 3. an Heilige und an eine Erkenntniss die den Heiligen eignet) *ist Einsicht*, woraus denn folgt, dass Spötter und Frevler, die eben nichts von Jahve wissen wollen, nimmer zur Weisheit gelangen können und dass sie zu belehren und zu tadeln eine unnütze Sache ist. — V. 11. soll die Aufforderung in V. 6. begründen und geht nach der trennenden Zwischenbemerkung 7—10. auf 6. zurück; der Wechsel der 2. Person Plur. in 6. mit der des Singul. in 11. stört nicht. *Denn durch mich mehren sich deine Tage* u. s. w. s. zu 3, 2. 4, 10.; demnach — V. 12. *wenn du weise bist, so bist du weise für dich*, zu deinem eignen Besten, *und wenn du spottest für dich allein wirst du tragen* etwa die Verschuldung nach Num. 9, 13. — V. 13. *Das Weib der Thorheit* ist, wie 7, 11. die Ehebrecherin, die gleichsam verallgemeinert in diesem Weibe wiedererscheint, *lärmend*. Die Abstract-Bildung כסילות nur hier; man will das Wort als personificirte Einfalt auffassen, oder auch aus [a] zu אשת פתיות vervollständigen, so: *die Einfalt* oder *die Frau der Einfalt*, *und nicht weiss sie irgend etwas*; wozu dann aber die Copula vor בל? Leichter ist es jedesfalls mit Septuag. Syr. Chald., die bei sonst verschiedener Auffassung hierin übereinstimmen, das Abstractum für weiteres Prädicat zu nehmen: *ist lärmend*, *Thorheit* = thöricht, *und ganz unwissend*, insofern sie keine דעת z. B. 10, 14. hat. — V. 14. Auch dieses Weib *sitzt vor ihrem Hause und auf dem Throne der Höhen der Stadt*, thront also auf den Höhen der Stadt etwa in den Pallästen der gewaltthätigen Grossen und der schlechten Richter (hier weicht die Beschreibung von der der Ehebrecherin 7, 9 f. sehr ab, die folgenden Verse, besonders 15. 18. nehmen wieder auf sie Rücksicht), — V. 15. um herbeizurufen die ruhigen Wanderer, die an keine Um- und Abwege denkend *grade machen ihre Pfade*. — V. 16. Dieselben Worte, welche V. 4. stehen, werden hier in der Beschreibung des thörichten Weibes ihm in den Mund gelegt; auch dieses stellt Belehrung in Aussicht, nicht umsonst. Freilich wird nicht ausdrücklich gesagt, dass irgend ein Einfältiger der Ladung dieses Weibes folgt, aber nach dem allgemeinen Satze V. 17., den man nicht, wie *Umbreit* thut, dem Weibe in den Mund legen kann, ist es zu erwarten und V. 18. setzt voraus, dass es geschehen sei. — V. 17. Das bekannte: nitimur in vetitum semper cupimusque negata. *Gestohlnes Wasser ist süss, und heimliches* (auf unrechtmässige Weise erworbenes) *Brod ist lieblich*. — V. 18. *Und nicht weiss er* nämlich der Einfältige *dass Schatten dort sind und dass in der Hölle Tiefen sind ihre Gäste*; weil nach 2, 18 ff. 5, 5. 23. 7, 27. das Weib und alle welche Verkehr mit ihm haben raschem Tode verfallen sind, also schon so gut wie todt sind, kann gleich gesagt werden, dass alle die *dort* (שָׁם daselbst, in dem Hause des Weibes) sind, schon רפאים sind und in der Hölle sich befinden. —

II. Cap. X—XXII, 16.

Sprüche Salomo's.

V. 1. [a] kehrt 15, 20. wieder. תּוּגָה, von יגה, *Betrübniss*, nur noch 14, 13. 17, 21. Ps. 119, 28. — V. 2. Nicht nützen durch Frevel erworbene Schätze, weil sie den Frevler nicht von dem ihm bevorstehenden raschen Tode retten können 25. 27.; [b] kehrt wieder 11, 4., vgl. 11, 19.: *Gerechtigkeit ist zum Leben.* — V. 3. *Nicht lässt hungern Jahve die Seele des Gerechten* 13, 25.; הַוָּה 11, 6. = אַוָּה Deuter. 12, 15. 1 Sam. 23, 20. *und die Gier der Frevler stösst er zurück*, auch ihren heftigsten Hunger stillt er nicht. — V. 4. רָאשׁ auch רָשׁ geschrieben 14, 20. 19, 7. כַּף רְמִיָּה ist nach 12, 24. 27. 19, 15. und nach unserer Stelle *träge Faust*; sie ist eine Faust des Betrugs רְמִיָּה, sofern sie die Arbeit nicht thut welche sie thun soll; כַּף רמיה ist untergeordneter Accusat. zu עֹשֶׂה Jerem. 48, 10., *arm ist wer schaffet mit träger Faust, und die Hand der Fleissigen* 12, 24. *macht reich.* — V. 5. קַיִץ und קָצִיר hier anders als 6, 8. zur Bezeichnung derselben Erndtezeit: *wer sammelt in der Erndte ist ein kluger Sohn, wer schläft in der Erndte ist ein schlechter Sohn* 14, 35. 17, 2. 12, 4. — V. 6. Zu [b] würde 11[a] stimmen; unser [a] bildet zu [b] keinen recht scharfen Gegensatz: *Segnungen kommen auf das Haupt des Gerechten, und der Mund der Frevler verbirgt Gewaltthat*, um sie bei Gelegenheit auszuüben; die an welchen er sie ausübt werden ihn freilich nicht segnen. יְכַסֶּה *bergen*, heimlich zurückhalten V. 18. 12, 23.; Andere: zudecken, z. B. *Umbreit* auf diese Weise: *den Mund des Ruchlosen deckt Frevel zu*, so dass ihm der Genuss göttlicher Segnungen versagt bleibt(?). — V. 7. יִרְקָב *wird verfaulen*, rasch vergehen, somit überall auf kein Andenken rechnen können. — V. 8. Zu [a] 2, 1. 7, 2. יִלָּבֵט nur hier, 10. Hos. 4, 14. *Der Thor der Lippen*, d. i. der Dumme welcher auf Gebote nicht hört, *wird verstrickt* oder kommt zu Fall, *der weise des Herzens* hingegen *nimmt Gebote an*, und weil er sie annimmt wird ihm Leben, Glück u. s. f. zu Theil 3, 1 ff. — V. 9. הלך בתם vgl. הלך תם 2, 7. יִוָּדֵעַ *wird offenbar* oder *wird ertappt* 12, 16.; wird der *welcher krumm macht seine Wege* ertappt, so muss er Strafe erleiden wie z. B. der Ehebrecher 5, 10 ff.; *der in Lauterkeit wandelnde geht*, weil er keine Strafe zu fürchten hat, *sicher* בֶּטַח. — V. 10. *Wer mit den Augen blinzelt* 6, 13. *verursacht Kränkung* durch sein hinterlistiges heimliches Thun; dazu passt [b] bei den Septuag. *und wer mit Offenheit tadelt schafft Frieden*; unser [b] scheint durch irgend ein Versehen aus 8[b] hierher verschlagen zu sein. — V. 11. *Ein Born des Lebens* (13, 14. 18, 4.) *ist der Mund des Gerechten*, denn er spricht tröstende belebende Worte; [b] ist 6[b] schon vorgekommen. — V. 12. *Hass regt Streitsachen* (6, 14.) *auf, und alle Vergehen deckt die Liebe zu* 17, 9. 1 Petr. 4, 8. Jac. 5, 20. 1 Cor. 13, 4. — V. 13.

In den Lippen des Kundigen wird Weisheit gefunden, er kommt also nicht wie der in [b] in Gefahr sich durch unbesonnene Reden Züchtigungen zuzuziehen, *und der Stock ist für den Rücken des Unverständigen* 26, 3. 19, 29. — V. 14. *Weise verbergen Kenntniss*, halten damit bescheiden zurück 12, 23.; מְחִתָּה *Einsturz* Ps. 89, 40.; *der Mund des Thoren ist ein naher*, jeden Augenblick bevorstehender Schrecken und Verderben verursachender *Einsturz*, weil er mit seinen Einfällen rasch hervorplatzt; etwas anders 13, 3. — V. 15. *Die Habe des Reichen ist seine feste Stadt*, noch einmal 18, 11.; durch seine Habe kann er sich in seiner Stellung behaupten und durch Geld manches Unglück abwenden Qoh. 7, 12. Sir. 40, 25 f.; *Einsturz der Dürftigen ist ihre Armuth*, während wenn sie Geld hätten sie dem Einsturz ihrer Zustände, der Zertrümmerung ihrer Verhältnisse oft genug vorbeugen könnten. — V. 16. *Der Lohn des Gerechten ist zum Leben* 11, 19., insofern dem Gerechten Dauer des Lebens gesichert ist, 2[b]; der Erwerb des *Frevlers ist zur* Sünde, gereicht ihm weil mit Unrecht erworben zur Sünde; weitere Folge der Sünde ist aber früher Tod. Der Sinn ist demnach: der Gerechte kann sich seines Erwerbes dauernd freuen, der Frevler nicht, wie 11, 18. vgl. 21, 6. 16, 8. Nicht aber bedeutet חטאת wie *Umbreit* nach *Schultens* und *Arnoldi* will an unserer Stelle und nur an ihr ohne weiteres Unglück. — V. 17. *Ein Weg zum Leben ist wer bewahret Zucht, wer Warnung lässt*, ihrer nicht achtet und sie fahren lässt 4, 2., *leitet irre*; אֹרַח לְחַיִּים erhält durch מַתְעֶה seine Erklärung dahin: er ist ein Weg des Lebens weil er nicht irre leitet, also zum Leben hinführt; es wird darauf hingewiesen dass nur der welcher Zucht bewahret andere recht unterweisen und somit zum Leben hinführen kann. *Ewald* will statt אֹרַח das Partic. אֹרֵחַ lesen: *zu Leben wandelt*, was damit zusammenhängt, dass er מַתְעֶה übersetzt: *in die Irre geht. Michaelis, Umbreit:* Weg zum Leben dem der Zucht bewahrt. — V. 18. *Wer Hass birgt*, ihn heimlich hegt, *ist trügerische Lippen* 12, 19. 22. = ist ein Mann trügerischer Lippen, vgl. 26, 24., *wer Verläumdung ausspricht ist ein Thor;* der eine ist ein Betrüger, der andere ein Thor. *Ewald* will nach LXX ändern שִׂפְתֵי צַדִּיק *den Hass verbergen des Gerechten Lippen*; zu welcher Aenderung kein Grund vorliegt. — V. 19. *Durch vieles Reden schwindet nicht das Vergehen*, das viele Reden hilft dem der es begangen hat nicht, *wer seine Lippen zurückhält* also schweigt 13, 3. 17, 27. *ist klug*, da es ja allerdings oft klüger ist über ein Vergehen nicht viel zu reden. — V. 20. כִּמְעָט *gleich geringem* d. i. von geringstem Werthe, im Gegensatze zu dem *auserwählten Silber* 8, 19. — V. 21. יִרְעוּ *werden viele weiden*, denn der Gerechte kann während seines langen Lebens viele leiten und unterweisen; *und Thoren durch einen Unverständigen sterben sie*, wenn sie durch ihn zur Sünde verleitet werden; die Lippen des Gerechten bringen so Segen über viele, der Unverständige zieht viele ins Verder-

ben. Der Gegensatz greift nicht so tief, wenn man mit alten Ueberss. und *Ewald* חֲסַר לֵב substantivisch: *durch Unverstand* nimmt, in welcher Bedeutung übrigens חסר לב nirgends vorkommt. — V. 22. *Der Segen Jahve's der macht reich, und nicht mehret er Kummer mit ihm zugleich.* Zu יוסף ziehen wir aus [a] das Subject *Jahve.* Ohne Jahve's Segen, etwa durch Unrecht erworbener Reichthum schafft Kummer, Unglück, vgl. Qoh. 5, 18. u. 6, 2. *Ewald: und Mühe setzt dem nichts hinzu*, was an Ps. 127, 2. erinnert. — V. 23. כשחוק *gleich einem Scherze* d. i. für eine leichte keine schlimmen Folgen nach sich ziehende Sache gilt *dem Thoren schändliches Thun;* mit Unrecht wie z. B. aus 1, 10—19. erhellt; dass es ihm dafür gilt kommt daher, dass er ohne Ueberlegung in den Tag hineinlebt, dass ihm Weisheit fehlt, und eben dieses soll in [a] hervorgehoben werden, denn es heisst in [b]: *und Weisheit ist dem verständigen Mann* (11, 12.), die Weisheit wird aber bei ihm dahin wirken, dass er schändliches Thun für keinen Scherz hält. Andere z. B. *Umbreit* ergänzen [b] aus [a] dahin: *und wie Scherz ist dem Verständigen Weisheit*, welcher Gedanke zu den Ermahnungen cap. 1—9., mit allen Kräften nach ihrem Besitz zu streben, sie zu ehren, sie für das höchste Gut zu halten, schlecht stimmt. — V. 24. Bei יִתֵּן in [b] ist wie 13, 21 f. (vgl. zu 12, 12.) *Jahve* zu ergänzen, was um so leichter ist, da wir durch [a]: *das Grauen des Frevlers das wird über ihn kommen* 11, 27. schon an ein Strafgericht Jahve's erinnert werden. Chald. und Vulg. scheinen יֻתַּן *wird gewährt werden* Iob 28, 15. 2 Reg. 5, 17. gelesen zu haben; *Ewald* will so punctiren. — V. 25. Der Vergleich in [a] *wie die Windsbraut vorbeifährt* würde auf die Schnelligkeit mit welcher der Sünder durch das Gericht Gottes fortgerafft wird Jes. 17, 13. Iob 21, 18. sich beziehen. Besser aber nimmt man des zweiten Gliedes wegen mit *Ewald* כְּ von der Zeit und כופה für eine Bezeichnung des wie Sturm einherfahrenden Gerichts: *wann daherfährt* (Jes. 28, 18 f.) *die Windsbraut so ist der Frevler nicht mehr, und der Gerechte ist eine ewige Gründung*; zu [b] vgl. V. 30. Ps. 125, 1. — V. 26. Den Plural לְשֹׁלְחָיו bezieht man nach 25, 13., vgl. 22, 21., passend auf den Plur. אדנים Herschaft = Herr, also *seinem* entsendenden Herrn = *Entsender*; zum Inhalte 22, 13. — V. 27. Zu [a] 14, 27. 3, 2. 9, 11. — V. 28. *Die Hoffnung der Gerechten ist Freude*, weil sie erfüllt wird und ihre Erfüllung Freude bringt. Zu [b] 11, 7. — V. 29. מָעֹז vgl. קרית עזו V. 15. *Eine Festung ist der Unschuld Jahve's Gang*, weil sie durch Jahve's Weltregierung geschützt wird und die Unschuldigen durch seine Gerichte gegen die Angriffe der Schlechten sicher gestellt werden; den Schlechten bringen eben diese Gerichte die מְחִתָּה V. 15. Vgl. 21, 15. — V. 30. Zu [a] 12, 3; zu [b] s. 2, 21. — V. 31. *Der Mund des Gerechten bringt Weisheit hervor* und wird desshalb wie aus [b] zu ergänzen ist nicht wie die לְשׁוֹן תַּהְפֻּכוֹת *die Zunge der Verkehrtheit* 8, 13., d. i. die Zunge die nur Verkehrtes vorbringt, ver-

nichtet. — V. 32. *Des Gerechten Lippen kennen Wohlgefallen* (16, 13.), sie wissen zu reden was Gott wohlgefällig ist 15, 26.; *der Mund der Verkehrtheit* gefällt, weil er nur Verkehrtes kennt, Gott nicht wohl, und desshalb *wird er vernichtet*, 31[b]. —

Cap. 11. V. 1. Zu [a] 20, 23. *Ein vollständiger Stein* ist voll Gewicht, vgl. 16, 11. — V. 2. *Gekommen war Uebermuth, da kam Schande,* erst Uebermuth dann Schande; *und bei Bescheidenen ist Weisheit*, die Weisheit welche כָּבוֹד, das Gegentheil von קָלוֹן, verleiht 8, 18. 3, 16. — V. 3. Dem Imperf. תַּנְחֵם muss in [b] ein Imperf. entsprechen, daher ist mit dem Qri יְשָׁדֵּם zu lesen, von der Wurzel שָׁדַד; סֶלֶף, nur hier und 15, 4., *Verkehrtheit;* diese Verkehrtheit der Treulosen *überfällt sie gewaltsam* wie ein Raubthier, während die תֻּמָּה der Gerechten diese *leitet* wie ein guter Hirt die Heerde. — V. 4. יום עברה *am Tage des göttlichen Zorns* Ezech. 7, 19. Zu [a] 10, 2., wo auch unser [b] schon vorgekommen ist. — V. 5. *Die Gerechtigkeit des Redlichen macht grade* oder eben *seinen Weg*, und schützt ihn so vor der Gefahr des Fallens, die hingegen die רִשְׁעָה so nahe legt, dass der *Frevler* ihr nicht entgeht. — V. 6. *Und durch die Gier* 10, 3. *der Treulosen werden sie,* die Treulosen, *gefangen*; die הַוָּה verleitet sie zu Sünden vgl. Micha 7, 3., die Sünden fangen den Frevler s. zu C. 5, 22. — V. 7. אונים halten Septuag. Chald. Syr. für einen Plural von אָוֶן, in der Bedeutung von אַנְשֵׁי אָוֶן oder פֹּעֲלֵי אָוֶן. *Ewald* will nach Hosea 9, 4. אונים von *Schmerzen* verstehen. Aber Hosea 9, 4. ist אונים vgl. *Hitzig* zu d. St. ein Partic. von און = dem chald. אֲנַן oder auch von אָנַן, in der Bedeutung von אֲנוּשִׁים; und als Partic. hat die Vulg., welche תוחלת אונים durch *exspectatio solicitorum* wiedergiebt, das Wort auch an unserer Stelle aufgefasst: *beim Sterben des Frevlers wird Erwartung untergehen, und die Hoffnung der Bekümmerten ist dann untergegangen;* diese Hoffnung ging auf מַרְפֵּא, welche nach 6, 15. den kranken Sündern nicht wird. Die zwei Glieder unseres Verses bilden keinen Gegensatz; Septuag. bringen ihn dadurch heraus, dass sie aus [a] den gar nicht hierher gehörenden Schluss machen: aber nicht beim Sterben des Gerechten geht Hoffnung unter, und diesen Gedanken in der Uebers. ausdrücken. — V. 8. Da kam der Frevler *an seine Stelle* in die Bedrängniss, צָרָה, hinein. — V. 9. Der Singul. רֵעֵהוּ steht ganz allgemein von jedem Nächsten, daher kann sich der Plur. in [b] יחלצו auf diesen Sing. beziehen: *durch den Mund* d. i. durch verkehrtes und falsches Reden *stürzet ein Ruchloser seinen Nächsten* (= seine Nächsten), *und durch die Erkenntniss der Gerechten*, welche sich in einsichtsvollen Reden offenbart, *werden sie gerettet.* — V. 10. Der Gegensatz von [a] und [b] beruht auf den Infinitt.: בְּטוּב *wenn es gutgeht*, und בעבד *wenn untergeht.* Vgl. 29, 2. — V. 11. sagt uns, wesshalb V. 10. sowohl das eine als auch das andere Mal gejubelt wird. תָּרוּם *steht erhaben da*, durch keinen Angriff der Feinde und durch keine Noth niedergedrückt. —

V. 12. Durch das *Schweigen* in [b] wird בוז *verachten* in [a] dahin bestimmt, dass es auf verächtliches Reden bezogen werden muss: *wer verachtet* in seinen Reden *seinen Nächsten ist unverständig, und der einsichtige Mann schweigt* lieber als dass er verächtlich redet. Vgl. zu 14, 21. — V. 13. In רכל liegt zunächst der Begriff des Umhergehens um zu schwatzen, רָכִיל daher *Schwätzer*, dann *Verläumder. Wer als Schwätzer umhergeht verräth Geheimniss*, 21, 19.; dem הולך רכיל steht gegenüber der נאמן רוח, der welcher sicheren Geistes ist und weiss was er sagt und thut, dem man also trauen kann. Sir. 27, 16 ff. — V. 14. *Wenn keine Lenkung* 1, 5. *da ist fällt das Volk und Rettung ist durch viele Berather*, 15, 22. 24, 6. — V. 15. רַע fasst man als einen Infinit. absol. Qal (der aber doch wohl רוֹעַ lauten müsste), welcher dann dem Nifal seiner Wurzel יֵרוֹעַ des Nachdrucks wegen vorangestellt wäre: *schlecht, schlecht wird ihm, weil er eintrat für Fremden*; Infin. Qal in solcher Stellung vor Nifal ist möglich *Ewald* Lehrb. 302 c. aber immerhin selten; auch vermissen wir ein Subject, welches aus dem folgenden in dieser Weise herzunehmen: schlecht wird dem der vertritt, schwierig bleibt. Nimm רע als Substant., יֵרוֹעַ in seiner ursprüngl. reflex. Bedeutung: *ein Böser zeigt sich als Böser wenn man vertritt* durch Bürgschaft *Fremden*, wiewohl er grade in diesem Falle mit den Bürgen Nachsicht haben sollte; *und wer hasst Bürgschaft leistende* (sich durch Handschlag verpflichtende 6, 1.), nicht zu ihnen gehören will und desshalb keine Bürgschaft leistet, *ist sicher*, weil er grausame Behandlung von Seiten des Bösen, dem Bürgschaft geleistet ist, nicht zu fürchten hat. So der Chald. in seiner umschreibenden Uebers.; ähnlich Vulg. Vgl. zu 6, 1—4. — V. 16. Statt עריצים will *Ewald*, weil der Gedanke, *Tyrannen halten fest Reichthum* als bleibendes Gut, nicht zu der Betrachtungsart unseres Buches stimmt mit Septuag. חָרוּצִים *Fleissige* lesen. Aus diesem Grunde brauchen wir nicht zu ändern, da תמך nicht die Dauer des Besitzes sondern das Streben in Besitz zu bleiben ausdrückt: *das anmuthige Weib hält fest Würde* 29, 23., hütet sich also vor dem was קָלוֹן bringt, *und Mächtige halten fest Reichthum*, sie wollen ihn gern behalten, ob sie ihn wirklich behalten ist eine Frage die nicht hierher gehört. So wird das תמך in [a] mit תמך in [b] verglichen; und der Vers giebt wie er im hebr. Text steht einen guten Sinn, wiewohl man den Gegensatz zwischen [a] und [b] ungern vermisst. Daher glaube ich mit *Ziegler* und *Ewald*, dass die Septuag. welche zwischen [a] und [b] noch zwei volle Glieder haben einen besseren und vollständigeren Text vor sich gehabt haben. — V. 17. *Wer wohlthut seiner Seele*, für sich sorgt, *ist ein gütiger Mann, und wer sein Fleisch betrübt*, in der Weise wie Sir. 14, 3 ff. beschrieben wird, *ist ein grausamer*, vgl. Sir. 14, 5. Wie man gegen sich selbst handelt, meint unser Vers, werde man auch gegen Andere handeln. — V. 18. *Der trügerische Lohn* ist der welcher seinem Erwer-

ber nicht zu gute kommt; vgl. 10, 2. *Wer Gerechtigkeit aussäet*, erwirbt *bleibenden Gewinn*, insofern der Gerechte lange lebt und sich seines Gewinnes freuen kann. — V. 19. Wenn כֵּן richtige Lesart ist, so soll sich unser Vers dem vorhergehenden anschliessen, in dieser Weise: *so ist Gerechtigkeit zum Leben* u.s.w.; denn um Selbstständigkeit des Verses zu erzielen mit *Schultens*, *J. D. Michaelis* כֵּן für ein Substant. *Festigkeit*, oder mit *Ziegler*, *Umbreit*, *Ewald* für ein Adjectiv oder Partic.: *der Feste der Gerechtigkeit* = wer fester Gerechtigkeit ist, zu nehmen, ist zu deutlich blosser Nothbehelf. Septuag. und Syr. haben בֵּן gelesen: *ein gerechter Sohn ist zum Leben und wer schlechtem nachjagt zu seinem Sterben* = der wird sterben. Durch diese Lesart ist wenigstens die Selbstständigkeit des Verses am leichtesten gesichert. — V. 20. Zu [a] vgl. 17, 20. Zu [b] 2, 21. — V. 21. יָד לְיָד wird sehr verschieden gedeutet: *Hand gegen Hand* soll ohne weiteres gewaltsames Handeln gegen den Nächsten sein, wozu aber die folgenden Worte erst stimmen, wenn man diesen Sinn in sie hineinlegt: *wer gewaltsam handelt wird nicht frei bleiben von Unglück*; oder *von einer Hand zu der andern* soll sein: *Generationen hindurch* wird nicht unschuldig erklärt der Böse. Die Erklärer neuerer Zeit denken an eine Formel der Versicherung: Hand an Hand! = die Hand darauf, wahrlich! und in der That passt hier und 16, 5. solche Versicherung sehr gut: *wahrlich, nicht wird freigesprochen der Böse*, hingegen wird nicht nur der Gerechte, sondern es werden auch noch *die Nachkommen der Gerechten gerettet*. — V. 22. סָרַת טעם *eine abweichende von klugem Urtheile* ist eine dumme; Dummheit kleidet einer schönen Frau etwa so wie der goldene Nasenring einem Schweine. — V. 23. אַךְ טוֹב ist *nur* und weiter nichts als *Segen*, weil Gott die Gerechten segnet; עברה der Zorn Gottes. Vgl. zu 10, 28. — V. 24. *Es giebt welche die verschwenden und hinzugefügt wird noch*, und doch werden sie immer reicher, und es giebt solche *die zurückhalten vom Reichthume, nur zum Mangel!* nur um der Armuth dennoch anheimzufallen. Vgl. die folgenden Verse. — V. 25. *Die Seele des Segens*, d. i. die Seele, welche gern anderen mittheilt und daher gesegnet wird, *wird wohlgenährt*; תדשן vgl. 13, 4.; 22, 9. *Wer benetzt*, Andere erquickt, *der wird selbst benetzt*; יוֹרֶא ist Imperf. Hofal, nicht von רוה wie ältere Erklärer wollen, sondern von יָרָא = יָרָה *Ewald* Lehrb. 131 c. 142 c. Dass neben מַרְוֶה von רוה die ähnliche Wurzel ירא gebraucht wird, ist nicht auffallend. — V. 26. *Wer Getraide zurückhält, den verfluchen die Leute*; zu לְאֹם vgl. 24, 24. — V. 27. *Wer Segen erstrebt sucht* Gottes *Wohlgefallen*; Amos 5, 14 f.; *wer nachjagt dem Unglück*, wer dadurch dass er schlecht handelt es, freilich wider seine Absicht, herbeizieht, *über den wird es kommen*, 10, 24. — V. 28. Zu [a] 10, 2. Sir. 5, 8. *Und wie das Laub Gerechte werden sprossen*, Jes. 66, 14. Ps. 92, 13. — V. 29. und 30. Vielen früheren Auslegern folgend hat *Ewald* die Glieder

dieser Verse so umgestellt: *Wer trübe macht sein Haus wird erben Wind, doch des Gerechten Frucht ist Lebensbaum. Ein Sclav der Narre wird dem weisen Sinnes: Seeleneroberer aber ist ein Weiser.* Gründe für diese Umstellung liegen nahe, da in der That auf den ersten Anblick unser hebr. Text sowohl in V. 29. als auch in V. 30. zwei Glieder durchaus verschiedenen Inhalts zusammenzubringen scheint. Aber dieselbe Anordnung der Glieder findet sich auch in den alten Uebersetzungen, und dass sie ein Verständniss zulässt wird aus folgendem hervorgehen. Unter dem *der sein Haus betrübt* haben wir nach V. 17. einen gegen sein Haus d. i. gegen seine Familie und Gesinde grausamen, nach 15, 27. unrechtmässigen Gewinn nicht scheuenden Herrn zu verstehen; der *wird Wind erben* d. h. durch seine Wirthschaft nichts erwerben; und daran ist es noch nicht genug, *Sclave wird der Thor*, der Mann der so thöricht handelt, *dem weisen Sinnes* d. i. dem Manne, der durch ordentliche Wirthschaft sein Besitzthum mehrt; was voraussetzt, dass solcher Thor auch wohl sein Besitzthum verliert und arm geworden sich dazu verstehen muss, Sclave des Verständigeren d. i. hier des durch seine Wirthschaft reich gewordenen zu werden. — V. 30. *Die Frucht des Gerechten* d. i. was der Gerechte redet und schafft *ist ein Lebensbaum* vgl. zu 3, 18.; statt Frucht würde gleich deutlicher Baum stehen, doch musste um das zweimalige Vorkommen von *Baum* zu vermeiden einmal *Frucht* gewählt werden, welche wie Baum Bezeichnung der vom Gerechten gleichsam hervorgetriebenen Reden und Thaten ist; *und es fängt Seelen der Weise*, weil die Seelen sich gern fangen lassen von dem der ihnen Früchte des Lebensbaumes darzubieten vermag. — V. 31. יְשֻׁלָּם nach 13, 13. 21. *er wird belohnt;* der Nachdruck liegt auf בארץ *im Lande*, solchen Stellen wie 2, 21. gemäss. אַף כִּי *und dass ein Frevler und Sünder!* der Ausruf muss etwa so ergänzt werden: im Lande belohnt werde ist nimmer behauptet worden. So hat אַף כִּי hier im Gegensatze etwa die Bedeutung von: aber nicht. Diesen Sinn des Verses drückt auch der Chald. aus. Septuag. Vulg. und Syr. deuten ישלם בארץ so: *auf Erden wird ihm vergolten* wenn er gesündigt hat, nach seinem Tode nicht mehr; daher übersetzen z. B. Septuag.: *μόλις σώζεται;* so auch das Citat 1 Petr. 4, 18.

Cap. 12. V. 1. Der welcher Erkenntniss liebt kann, weil diese Liebe schon Klugheit voraussetzt, gleich dem בער *dem Dummen* entgegengestellt werden: *wer Zucht liebt, liebt Erkenntniss* d. h. der ist eben kein בער. — V. 2. יפיק s. zu 3, 13. Zu [a] vgl. 8, 35. Bei ירשיע ist als Subject aus [a] *Jahve* zu ergänzen. — V. 3. *Und der Gerechten Wurzel wankt nicht;* wankt aber die Wurzel nicht so steht der ganze Baum, d. h. hier die Gerechten, fest. — V. 4. *Dem tüchtigen Weib* 31, 11. Rut 3, 11. steht die מְבִישָׁה *das schlechte* gegenüber. Das letztere ist *gleich Fäulniss in den Knochen des Mannes,* weil sie gleichsam sein Le-

ben vergiftet; 14, 30. — V. 5. Selbst die *Gedanken* der צַדִּיקִים, geschweige denn ihre Worte und Handlungen sind *Recht; die Leitung der Frevler ist Betrug*, d. h. die Rathschläge die sie anderen geben, auf welche also viel mehr ankommt als auf blosse Gedanken, sind Trug. — V. 6. *Die Worte der Frevler* (vgl. z. B. ihre Worte in 1, 11 ff.) *sind Lauern auf Blut*, ihre Worte handeln davon Unschuldige zu überfallen und zu tödten; *und der Mund der Redlichen rettet sie*, nämlich die Unschuldigen, die zwar nicht genannt aber doch bei ארב־דם gemeint sind. — V. 7. Der Infinitivus absol. הָפוֹךְ soll nachdrücklich den Begriff des Umwendens, des sich Umdrehens 2 Chron. 9, 12. hervorheben; wir müssen den Infin. durch die 3. Person wiedergeben: *kehren sich um die Frevler so sind sie nicht mehr*, d. i. ganz rasch werden sie vernichtet; andere verstehen הָפוֹךְ so: *kehrt man um die Frevler* = werden sie umgekehrt d. i. ganz und gar zerstört wie z. B. einst Sodom und Gomorrha Genes. 19, 21. 25., in welchem Falle der Nachsatz: so sind sie nicht mehr, ziemlich überflüssig sein würde. — V. 8. לפי ist *gemäss*, s. zu Judd. 1, 8. *Und der Verdrehte des Herzens wird sein zur Verachtung*. Zum Inhalt vgl. 18, 3. — V. 9. *Besser geht's einem Geringen dem ein Sclave ist, als einem der sich brüstet und des Brods ermangelt*. מִתְכַּבֵּד kommt nur hier vor, richtig Vulg. *gloriosus* und so auch die andern Ueberss. *Ewald* will mit *Ziegler* statt וְעֶבֶד לוֹ lesen וְעֹבֵד לוֹ *und den Acker bauend für sich*, für welche Veränderung man sich ganz besonders auf Sir. 10, 27. berufen könnte. *Ewald* meint, wer einen Sclaven hat werde dadurch noch nicht glücklich; allerdings nicht, aber vielleicht ist er dadurch in den Stand gesetzt etwa seinen Acker zu bebauen und sich Brod zu schaffen; und darauf kommt es hier an, nicht auf das Glück des נִקְלֶה in anderer Hinsicht. Vulg. giebt ועבד לו durch *sufficiens sibi* = wer für sich selbst Sclave ist. — V. 10. *Gerechter kennt die Seele seines Viehes*, worin liegt, dass er gehörige Rücksicht auf sein Vieh nimmt. Das Prädicat אכזרי muss weil im Sing. stehend selbstständiger aufgefasst werden, als Substantiv: *und das Mitleiden der Frevler ist ein Tyrann, Ewald;* oder *ist Grausamkeit*, Chald.; in [b] liegt: er hat kein Mitleiden mit Menschen, viel weniger mit Thieren. — V. 11. Wer den ריקים den *losen Leuten* Judd. 9, 2. 2 Reg. 4, 3. *nachjagt*, sich in ihrer Gesellschaft gern herumtreibt, ist unverständig, weil er den Acker nicht bearbeitet, denn *wer seinen Acker bearbeitet wird satt von Brod*, handelt also verständig. Symm. Vulg. nehmen ריקים als Abstract. *Nichtsthun*, welche Auffassung reichlich so nahe liegt wie die unsrige, die nur durch die Scheu von sonst nachweisbarer Bedeutung hier abzuweichen uns vorgeschrieben ist. Fast ganz so 28, 19. — V. 12. *Ewald* will in [a] statt חמד das Substant. חֶמֶד, statt רעים den Sing. רָע, statt יתן in [b] יֵתָן in der Bedeutung von אֵיתָן lesen: *des Frevlers Gier ist ein böses Netz, doch der Gerechten Wurzel dauert;* und alle diese Veränderungen

besonders desshalb, weil er den masoret. Text in [a] so versteht: es sehnt sich der Frevler zu fangen die Bösen, nach *Umbreit* insofern die Bösen sich untereinander aufzureiben suchen, ein Gedanke welcher der Betrachtungsweise unserer Sprüche ferner liegt und zu [b] nicht wohl stimmt. *Hitzig* zu Qoh. 8, 8. will nach dieser Stelle unser [a] erklären und desshalb statt רָשָׁע lesen רֶשַׁע: *es liebt der Frevel die Bösen zu fangen*. Man kommt ohne Aenderung aus. מְצוֹד ist *Netz*, welche Bedeutung hier durch מוֹקֵשׁ in V. 13. bestätigt wird. Das Netz der Bösen ist das, worin sie gefangen werden; solches Netz oder solche Schlingen פַּחִים liegen immer für sie bereit, 22, 5. Iob 22, 10., und Gott legt sie ihnen z. B. Ps. 11, 6. Nun sollte der Frevler dieses Netz zu fliehen suchen; das thut er nicht wie daraus hervorgeht, dass er schlecht handelt und somit an seinem Theil dazu thut in dasselbe zu fallen. Daher kann in spitzer Rede gleich gesagt werden: *es liebt der Frevler das Netz der Bösen*, wie 11, 27. von einem der Unglück sucht und 8, 36. von solchen die den Tod lieben die Rede war. Da das Netz der Bösen an Jahve, der es ihnen legt, erinnert, so kann in [a] desto leichter zu יִתֵּן Jahve ergänzt werden s. zu 10, 24. 12, 2. *Die Wurzel der Gerechten* V. 3. *giebt er*, er bewirkt dass sie feststehen, nicht in Netze fallen u. s. f. — V. 13. מוקשׁ רע nicht *böser Fallstrick*, sondern Fallstrick des Bösen, für den Bösen. Der צדיק in [b] ist nach [a] der, welcher sich *des Vergehens der Lippen* z. B. der trügerischen Rede 19. 22. nicht schuldig macht. — V. 14. [a] mit geringer Veränderung wieder 13, 2., 18, 20. *Von der Frucht des Mundes eines Mannes sättigt er*, dieser Mann, *sich an Segen*; vorausgesetzt ist, dass seine Reden gleichsam ein guter Samen waren und somit gute Früchte brachten. In [b] wäre bei Qri יָשִׁיב wieder *Jahve* zu ergänzen. — V. 15. בעיניו *in seinen Augen* = nach seinem Urtheile, 3, 7. *Wer hört auf den Rath* anderer *ist weise*, weil eignes Urtheil oft den Weg für grade hält, der es doch nicht ist; 14, 12. 16, 25. 21, 2. — V. 16. *Ein Thor ist dessen Unwille* (Qoh. 7, 9.) *an demselben Tage*, d. i. sogleich nachdem er erregt ist, *offenbar wird, wer Schande birgt ist klug;* der Unwille in [a] muss demnach durch Beleidigungen und Beschimpfungen hervorgebracht sein. — V. 17. *Wer Treue athmet* 6, 19. *verkündet Recht*, wenn er zu einem Zeugnisse aufgefordert wird, *aber ein falscher Zeuge* verkündet *Trug*. Vgl. 14, 5. 25[b]. — V. 18. בטה ist unbedachtsam reden, = בטא Lev. 5, 4. Ps. 106, 33. *Es giebt Schwätzer gleich Durchbohrungen des Schwertes*, die mit ihrem Geschwätze wie mit Schwertern verwunden. מַרְפֵּא 4, 22. — V. 19. Da עד ארגיעה dem „*sie ist festgegründet auf immer*" entgegensteht, so muss dadurch das Augenblickliche bezeichnet werden. ארגיעה ist der Voluntat. Hifil Jerem. 49, 19. 50, 44., *ich will machen einen Wink* (רֶגַע), doch hat sich diese ursprüngliche Bedeutung so weit abgeschliffen, dass die Form, als stände sie substantivisch für רֶגַע, mit der

Präpos. עד verbunden wird: *bis ich mache einen Wink* = bis auf einen Augenblick. So zwingt uns עד nicht, das Wort mit älteren Erklärern für ein Substant. nach der Form אַכְזָב zu halten, dem übrigens die Bedeutung des Abstracti *Augenblick* nicht zukommen würde. Die alten Ueberss. haben statt עד gelesen עֵד *ein Zeuge des Augenblicks*. — V. 20. *Trug ist im Herzen derer die Böses schmieden* muss nach b dahin verstanden werden: wenn sie als Rathgeber auftreten, so richten sie nur Unheil, keine Freude an. שמחה in b auf die Freude der Rathgeber zu beziehen thut nicht Noth; ihnen ist Freude kann heissen: sie verursachen Freude. — V. 21. Das Pual von אנה nur nach Ps. 91, 10., *nicht stösst zu dem Gerechten irgend eine Unbill*; die ihm ein .און thun wollen erreichen ihren Willen nicht. — V. 23. *Ein kluger Mann Erkenntniss birgt* s. zu 10, 14., *das Herz der Thoren verkündet laut Thorheit*, ist mit seinen thörichten Einfällen gleich bei der Hand; 13, 16b. 15, 2b. — V. 24. Vgl. zu 10, 4. *Die Trägheit* d. i. der Träge *wird sein zum Tribut* = wird als Pflichtiger arbeiten müssen, wie der Thor 11, 29. ein Sclave des klügeren Mannes ward. — V. 25. *Kummer im Herzen eines Mannes beugt es nieder und gutes Wort erheitert es*; auf לב beziehen sich die beiden Suffixe des Femin., ausnahmsweise, da sonst לב immer Mascul. ist; es mochte dem Verf. etwa das Femin. נֶפֶשׁ vorschweben; auch fällt es etwas auf, dass דְאָגָה mit dem Masc. des Verbi יַשְׁחֶנָּה verbunden ist. Doch verlangt der Sinn zu deutlich Annahme dieser Unregelmässigkeiten. *Umbreit:* ist Kümmerniss in eines Menschen Herz muss man sie niederdrücken (?). — V. 26. יָתֵר ist nach *Gesenius*, *Umbreit* ein Hifil von תיר, nach *Ewald* richtiger von תָּרָה = תור: *zurechtweist seinen Freund ein Gerechter, und der Weg der Frevler führt sie*, die Frevler, *in die Irre*. So der Syr., und יתר für ein Hifil zu nehmen, scheint allerdings am nächsten zu liegen. Aeltere Erklärer halten mit dem Chald. יָתֵר für ein Adject. von יתר, und finden in מרעהו die Präpos. מן und רעהו: besser als sein Freund ist der Gerechte. *Dathe*, *Ziegler* Andere lesen יָתֻר מִרְעֵהוּ (von תור explorare): der Gute sucht sich seine Weide, das soll sein *seine ebene Bahn*. — V. 27. חרך kommt nur hier vor; das Wort bedeutet der jüdischen Ueberlieferung gemäss, die durch aramäischen Sprachgebrauch gesichert ist, braten: *nicht brät die Trägheit* d. i. der Träge *sein Wildpret*, eben weil er zu faul ist es sich zu erjagen; *und kostbarer Schatz eines Menschen ist ein Fleissiger*, weil der Fleissige wohl was für seinen Herrn erjagen und gewinnen kann. — V. 28. In dem ה von נתיבה wollen die Masoreten kein Mappiq haben; dennoch ist es Suff. der dritten Person: *und der Weg ihres*, nämlich der Frömmigkeit, *Pfades ist Nicht-Tod*; vgl. 30, 31. אלקום. —

Cap. 13. V. 1. *Zucht des Vaters* = Gegenstand der Zucht des Vaters und sich ihr nicht entziehend. *Ewald* hält מוסר für ein Partic. Hof.: *ist ein Gezogener des Vaters*. Andere wollen aus

[b] ergänzen: *hört* die Zucht des Vaters. גְּעָרָה 17, 10. — V. 2. Zu [a] 12, 14. *Und die Gier der Treulosen* verzehrt (aus יאכל in [a] ist תֹּאכַל herauszunehmen) *Grausamkeit*, weil sein Thun ihm durch grausame Behandlung von anderen vergolten, somit seine Gier durch Grausamkeit gesättigt wird; 10, 5. 6. — V. 3. Zu [a] 21, 23. *Wer aufsperrt seine Lippen* und unbedachtsam ausspricht was ihm einfällt, *dem ist Einsturz;* 10, 14[b]. — V. 4. Das Suff. in נַפְשׁוֹ weiset schon auf עצל hin, welches Wort ganz so als wenn es in gewöhnlicher Weise dem stat. constr. untergeordnet wäre folgt, *Ewald* Lehrb. 301 c.: *seine des Faulen Seele sehnt sich heftig und nichts ist da*, und erreicht nichts, vgl. 21, 25 f. תדשן 11, 25. — V. 5. *Trügerisches Wort hasst* d. i. hält von sich *fern der Gerechte, und der Frevler handelt schmählich* (יַבְאִישׁ in derselben Bedeutung als stände יָבִישׁ, wie denn auch 19, 26. statt מַבְאִישׁ neben מחפיר wirklich מֵבִישׁ steht) *und handelt schändlich*, indem er Lug und Trug sich zu Schulden kommen lässt. — V. 6. Wie unter *Unschuld des Weges* (vgl. 10, 29. תם Unschuld = Unschuldige) die unschuldig wandelnden, so sind unter *Sünde* die Sünder zu verstehen: *Frevel bringt zu Fall die Sünder;* 11, 3. Zu תסלף 19, 3. So fassen unsern Vers auch die alten Ueberss. — V. 7. In den Particc. der reflexiven Steigerungsformen ist die reflex. Bedeutung wie in מהכבד 12, 9. streng festzuhalten: *es giebt welche die sich reich stellen indem alles fehlt, die sich arm stellen indem grosses Vermögen da ist.* — V. 8. Ueber den Sinn von [a] ist kein Zweifel: *Lösegeld der Seele eines Mannes ist sein Reichthum;* durch Geld kann er sich von Strafen die er verwirkt hat frei kaufen, vgl. 6, 35., s. zu 10, 15.; der Arme kann das nicht, und daher sollte er Warnungen, verbotenes zu thun und dadurch sich Strafen auszusetzen, um so eher Gehör geben, und doch *der Arme hört nicht Warnung*, vernachlässigt sie, und so kommt über ihn die מְחִתָּה 10, 15. *Chr. B. Michaelis:* der Arme hört keine Drohung, etwa in dem Sinne, dass man von ihm kein Lösegeld drohend einfordert. Aehnlich *Umbreit. Ewald*, indem er לא שמע als eigentliches Subject in [b] auffassen will, was aber schon des Perfects wegen nicht zulässig sein dürfte: doch arm ward wer eine Rüge hörte. — V. 9. יִשְׂמָח hat intransit. Bedeutung: *ist freudig* d. i. hier brennt heiter und hell. [b] kommt wieder vor 24, 20. — V. 10. *Nur durch Hochmuth verursacht man Hader* (17, 19.), *und bei denen die sich rathen lassen*, die fein demüthig auf anderer Rath hören, *ist Weisheit;* vgl. 12, 15[b].; auch 11, 2. — V. 11. Wir müssen von [b] ausgehen: *wer auf die Hand* oder in die Hand *sammelt*, d. i. wer allmählig gleichsam eine Handvoll nach der andern sammelt, *mehrt* nämlich das Vermögen wie aus [a] zu ergänzen ist. Danach kann הון מהבל nur ein *vom Nichtigen* herrührendes *Vermögen* sein, d. i. hier ein nicht durch Fleiss und Anstrengung sondern irgend wie leichtsinnig oder unrechtmässig erworbenes; ein solches Vermögen ימעט *wird wenig*, schwindet hin weil dar-

auf kein Gottes-Segen ruht. — V. 12. *Eine lang hingezogene nicht in Erfüllung gehende Erwartung macht krank das Herz, und ein Lebensbaum ist eintreffender Wunsch.* מחלה ist Partic. Hif. — V. 13. *Wer übersieht das Wort* (das Gegentheil 16, 20.) der Lehre und Ermahnung *wird zu Grunde gerichtet sich* = für sich, zu seinem Schaden. Zu ישלם vgl. 11, 31. — V. 14. Für *Unterweisung des Weisen* stand 10, 11. Mund des Gerechten. Sie ist *ein Lebensborn* insofern sie dahin wirkt *dass man fern bleibt von den Fallstricken des Todes,* 14, 27. לסור *zum Fernbleiben* wie 15, 24. למען סור. — V. 15. Zu [a] 3, 4. אֵיתָן dauernd, z. B. von nicht versiegendem Wasser gebraucht; daher nimmt nach *J. D. Michaelis Umbreit* an, das Wort bedeute *steter Sumpf;* vom Wege gebraucht würde איתן etwa den immer gangbaren Weg bezeichnen; immer gangbar würde sein ein ὁδὸς ὡμαλισμένη ἐκ λίθων Sir. 21, 10., ein so harter dass er wie das Thal Deuter. 21, 16. durchaus unfruchtbar ist, also ein steinigter Weg auf dem es sich nicht bequem gehen lässt. — V. 16. *Wirkt mit Kenntniss,* also bedächtig und besonnen. יפרש der Thor *breitet aus,* wie wir sagen: kramt aus *Thorheit;* 12, 23[b]. 15, 2[b]. — V. 17. אמונים 14, 5. 20, 6., Bote der Treue = ציר נֶאֱמָן 25, 13. Er ist *Heilung,* Beruhigung, wenn er gute Nachricht bringt auch wohl denen zu welchen er gesandt wird, immer aber, und darauf kommt es hier an, den ihn Entsendenden; *der schlechte Bote* z. B. der faule 10, 26. *fällt ins Unglück,* indem seine Untreue bestraft wird von dem Absender. יפל ברע sonst יפל בְּרָעָה 17, 20. 28, 14. — V. 18. Die Substant. *Armuth und Schmach* als Prädicate: *wer Zucht verwirft ist Armuth* = arm. יכבד *wird geehrt* weil er nicht arm und verachtet ist. — V. 19. Das Partic. Nif. נהיה bedeutet das was geworden ist; ein gewordener Wunsch ist nicht ein entstandener sondern ein in Erfüllung gegangener, wie V. 12. תאוה בָּאָה. In [b] heisst es: *ein Gräuel der Thoren ist fern bleiben von Bösen,* woraus zu schliessen dass [a] sich nicht auf Thoren bezieht sondern auf Weise. Daher Chald. Syr. und Sept. den Wunsch in [a] genauer bestimmen als frommen Wunsch. Wird der erfüllt so *ist er süss der Seele;* und doch kommen die Thoren, eben weil sie das Böse nicht lassen können, nie dazu einen solchen Wunsch zu hegen. — V. 20. Qri liest הֹלֵךְ und יֶחְכָּם *wer geht mit Weisen wird weise;* Ktib הָלוֹךְ Infin. absol. in der Bedeutung des nachdrücklichen Imperat. und וַחֲכַם, nicht wie *Ewald* will וֶחְכָּם, da als Fortsetzung des Infin. gleich der Imperat. eintritt. In [b] ist רעה כסילים nach 15, 14. 28, 7. 29, 3. *lieb haben,* seine Freude haben an Thoren. יֵרוֹעַ wie 11, 15., *er zeigt sich als Bösen* eben weil er durch Umgang mit ihnen nicht weise wird. — V. 21. Bei יְשַׁלֶּם ist als Subject Jahve zu ergänzen 10, 24. 12, 12. — V. 22. Bei יַנְחִיל könnte man, wenn man unsern Vers mit dem Vorigen zu verbinden berechtigt wäre, wieder Jahve ergänzen: *er lässt Gutes erben Kindeskinder.* Doch kann ינחיל auch absolut ohne Accusativ

dessen was man hinterlässt stehen Deuter. 32, 8., so: *der Gute hinterlässt Erbschaft den Kindeskindern, aufbewahrt ist für den Gerechten der Reichthum des Sünders,* dieser behält seinen Reichthum nicht, kann ihn also auch nicht vererben. Auf diese Weise steht dem חוטא in [b] טוב in [a] scharf gegenüber. — V. 23. ניר, wie noch Hos. 10, 12. Jerem. 4, 3., ist der zuerst und desshalb mit vieler Mühe bearbeitete Acker. Der Arme dem ein solcher Acker *Fülle von Speise* giebt, muss nach [b] ein gerechter Mann sein Ps. 128, 2. Hingegen: *es giebt welche die wiewohl reich fortgerafft sind durch Nicht-Recht.* — V. 24. Zu [a] 29, 15. 23, 13. Sir. 30, 1. Das Suffix in שחרו weiset hier wie 5, 22. auf das Object מוסר hin: *und wer ihn liebt sucht sie die Zucht.* — V. 25. erhält seine Erklärung durch Sprüche wie 10, 3. —

Cap. 14. V. 1. Aus בָּנְתָה geht hervor, dass חכמות hier nicht wie Judd. 5, 29. der Plur. fem. sein kann: *die Weisen der Frauen*; zu lesen ist חָכְמוֹת s. zu 1, 20., *die Weisheit der Frauen baut ihr Haus*; dem Abstract. חכמות gegenüber steht אולת: *die Thorheit mit ihren Händen reisst sie es,* das gebaute Haus, *nieder.* Dass [b] die Thorheit der Frauen gemeint ist, versteht sich leicht. — V. 2. נלוז דרכיו 3, 32. 2, 15. — V. 3. *Der Hochmuth im Munde des Thoren* ist die hochmüthige Rede des Thoren; sie ist eine *Ruthe* die ihn selbst trifft; *und die Lippen der Weisen behüten sie,* nämlich die Weisen selbst nach 13, 3. Die Form תשמורם statt der gewöhnlichen תִּשְׁמְרֵם erhält ihre Erklärung durch die Stellung in der Pausa, welche hier die verstärkte Vocal-Aussprache in der Silbe vor der Ton-Silbe bewirkt, vgl. z. B. יִכָּרֵתוּן Ps. 37, 9. Deuter. 4, 26. — V. 4. *Wo keine Stiere sind ist leere Krippe, und Fülle des Ertrags ist durch des Rindes Kraft.* — V. 5. Vgl. 12, 17.; [b] ist schon 6, 19. vorgekommen. — V. 6. *Der Spötter suchte Weisheit und nicht ist sie da* (13, 7.), und findet sie nicht, weil sie nur dem zu Theil wird, der Gott fürchtet; *dem Kundigen* (der לץ ist eben kein Kundiger) *ist Erkenntniss etwas leichtes.* — V. 7. מנגד ל fasst *Ewald* so: *geh' grade los auf einen thörichten Mann und doch erfährst du keine Einsichtsworte*; aber מנגד bezeichnet immer eine Entfernung; daher: *geh' fort vom thörichten Mann, und nicht hast du kennen gelernt Lippen der Kenntniss,* d. i. wenn du bei ihm gewesen bist etwa um dich belehren zu lassen, so bist du vor die unrechte Thür gekommen, da bei ihm keine דעת zu finden ist. Diese Auffassung verlangt auch das Perfect. ידעת. — V. 8. *Die Weisheit des Klugen ist: verstehen seinen Weg,* seine Weisheit besteht darin dass er auf seinen Weg oder Wandel merkt V. 15. und vorsichtig handelt 13, 16.; *die Thorheit der Narren ist Trug,* sie zeigt sich darin dass sie unvorsichtig genug sind sich betrügen zu lassen vgl. V. 15[a]. — V. 9. [a] gewöhnlich so: *die Narren spotten der Sünde* oder der Verschuldung, aber das Verbum יליץ würde dann weil dem Plural des Subjects folgend, schwerlich im Singul. stehen können. אשם muss Subject sein; Septuag. denken bei die

sem Worte deutlich an Schuldopfer, also an die nächste und gewöhnliche Bedeutung des Wortes; wie Opfer überhaupt 15, 8. so sollen auch Schuldopfer dem Menschen das Wohlgefallen, רָצוֹן, Gottes erwerben; entspricht das Opfer der Absicht des Darbringers nicht, so spottet es seiner; daher: *der Thoren spottet Schuldopfer, und zwischen Geraden* d. i. bei den Geraden und in ihrer Mitte *ist Wohlgefallen* Gottes; vgl. zu [a] Sir. 31, 19—23. und hier besonders die Ausdrücke μεμωκημένη und μωκήματα. — V. 10. In [b] drückt das לֹא mit dem Imperf. den starken objectiven Befehl aus: *nicht soll sich mischen in seine*, nämlich des Herzens, *Freude ein Fremder*; so konnte wohl ein Zudringlicher zurückgewiesen werden von einem, der an sich die Erfahrung, von der [a] redet, gemacht hatte: *eignes Herz kennt die Betrübniss seiner Seele*; man bemerke wie durch לב und נפשו der Gedanke: „selbst kennt man wohl", hervorgehoben und damit die Theilnahme Anderer ausgeschlossen wird. — V. 11. Gegentheil von [a] 12, 7[b]. יפריח wird blühen, vgl. das Qal 11, 28. — V. 12. לפני איש soviel als בְּעֵינֵי אִישׁ 12, 15. *Und sein Ende* = das Ende dieses Weges s. zu 5, 4. — V. 13. Es kann wohl vorkommen, dass einer lacht und vergnügt ist über Dinge, die nur zu bald ihm Schmerz machen, oder auch dass einer seinen Schmerz unter dem Schein der Freude verhüllt; von solchen kann man sagen: *auch im Lachen ist betrübt das Herz, und ihr der Freude Ende ist Bekümmerniss* 10, 1. In [b] das auf das folgende שמחה hinweisende Suffix wie in 13, 4. — V. 14. Das passive Partic. סוג *der zurückweichende des Herzens* ist, gemäss dem Ausdrucke נָסוֹג אחור לִבֵּנוּ z. B. Ps. 44, 19., der dessen Herz von Gott gewichen ist; *er wird satt von seinen Wegen* wie der 28, 19. von Armuth satt wird und die 13, 2. von Grausamkeit. מעליו *Vulg.* et super eum erit vir bonus; andere z. B. *Umbreit:* von dem was ihm gebührt wird satt der gute Mann, aber עליו könnte sein was ihm obliegt, nicht was ihm gebührt. An Veränderung in מִמַּעֲלָלָיו *von seinen Thaten* haben schon frühere Erklärer gedacht, weil Septuag. διανοήματα übersetzt haben, welches Wort aber nicht auf מעללים im hebr. Texte führt, sondern nur freie Umdeutung unserer jetzigen Lesart zu sein scheint. Die Lesart מֵעָלָיו müsste bedeuten: *von bei ihm* d. i. weg aus seiner, des zurückgewichenen, Nähe *ist der gute Mann*, der gute Mann weilt nicht bei ihm. Aber [a] lässt einen anderen Gedanken erwarten; eine Aenderung des מעליו in מִפְּעָלָיו, *von seinen Thaten* wird satt *der gute Mann*, liegt näher als in מִגְּמָלָיו was *Ewald* nach 19, 17. vorschlägt. Man könnte מעליו beibehalten und in איש eine spätere dem aramäisch. sich nähernde Schreibart von יֵשׁ 8, 21. erkennen: *und fern von ihm ist guter Bestand*; vgl. אִישַׁי 1 Chron. 2, 13. statt יִשַׁי, und יֵשׁ selbst welches אִשׁ geschrieben wird Micha 6, 10. 2 Sam. 14, 19., an welcher letzteren Stelle viele Handschriften אִישׁ lesen. — V. 15. *Der Kluge merkt auf seinen Schritt* vgl. V. 8[a]. Unsere Deutung von V. 8[b] wird durch die-

sen Vers bestätigt. — V. 16. *Der Thor übermüthig ist* (vgl. 21, 24.) *und sicher* (vgl. 28, 26.), d. h. will nichts von Jahve und seinen Geboten wissen. — V. 17. *Der Jähzornige* (Gegentheil ארך אפים V. 29.) *vollbringt Thorheit*, thörichte Dinge, aber man hält seinem Character schon etwas zu gut; *der Mann der klugen Ueberlegung wird gehasst* wenn er sich verkehrte Handlungen zu Schulden kommen lässt. *Ewald* findet in [b] keinen Gegensatz zu [a], und will daher statt ישנא lesen יַשְׁוֶא *besänftigt seinen Zorn, duldet* Ps. 131, 2. — V. 18. Das Hif. יכתירו nur noch Ps. 142, 8. bedeutet *umringen*, vgl. כֶּתֶר im Buche Ester, hier in ähnlicher Bedeutung wie נָחֲלוּ, etwa so: *und Kluge umfassen Erkenntniss*; vgl. V. 6. — V. 19. Die Bösen und Frevler sollen arm werden wenn sie es noch nicht sind; hier sind sie beschrieben als wären sie es schon: sie stehen *gebückt* in bittender Stellung *vor den Guten, und an den Thüren des Gerechten*, um ihm nach den Septuag. ihre Dienste anzubieten. — V. 20. *Auch sogar seinem Freunde ist verhasst der Arme.* Vgl. 19, 4. Sir. 6, 8 ff. 12, 8 ff. — V. 21. Der *Freund* ist nach [b] der arm gewordene Freund. *Wer ihn übersieht*, sich seiner nicht erbarmt, *ist ein Sünder. Selig der* (16, 20.) *welcher sich der Unglücklichen erbarmt*, wobei nach [a] vorzugsweise an unglückliche Freunde zu denken ist. — V. 22. *Die Böses schmiedenden* s. zu 3, 29. 6, 14. *Sie gehen in die Irre*, weil sie von Gott abgewichen sind. *Huld und Treue sind die Gutes schmieden*; sie sind Huld und Treue, vgl. zu 13, 18. und 16, 6. — V. 23. מותר und מחסור 21, 5. *Lippen-Wort* ist das eitle nichtige Wort; das ist *nur zum Mangel*, führt sicher zum Mangel hin, während doch *bei jeder Mühe*, etwa bei mühevoller Arbeit, *ein Vortheil* in Aussicht steht; daher sollte man sich vor eitlem Wort mehr scheuen als vor schwerster Arbeit. — V. 24. Der Reichthum gereicht den Weisen zur Zierde, ist ihnen eine *Krone*; *die Narrheit der Thoren*, d. i. nach [a] die welche in dem verkehrten Gebrauch des Reichthums zum Vorschein kommt, *ist Narrheit* und gereicht ihnen also nicht zur Zierde. Wer sich z. B. auf närrische Weise putzt, und wenn er noch so viel Geld dafür ausgegeben hat, den wird man nicht schön und zierlich gekleidet nennen, sondern einen Narren. — V. 25. Ein wahrhaftiger Zeuge rettet z. B. solche die einer falschen Anklage zu unterliegen in Gefahr sind; *wer Lügen athmet ist Trug*, also auch ein trügerischer Zeuge; vgl. מרמה in V. 8[b]. — V. 26. Aus יראת יהוה ist für [b] יְרֵא יהוה herauszunehmen: *und seinen*, des Jahve-fürchtenden, *Söhnen wird Zuflucht sein*; vgl. 13, 22[a]. 20, 7. — V. 27. Vgl. 13, 14. — V. 28. רזון haben die alten Ueberss. durch *Fürst* übersetzt; die Form רָזוֹן statt der gewöhnlichen רוֹזֵן würde nur hier vorkommen, ist aber ohne weiteres zulässig. רָזוֹן kann sonst *Schwindsucht* heissen, hier hat das Wort diese Bedeutung nicht. *Durch Mangel des Volks* 11, 26. *ist des Fürsten Sturz.* — V. 29. *Der Geduldige ist starken Verstandes, und der Jähzornige machet hoch die Thorheit*; dass בָּרִים

hier die Bedeutung *hoch* vor aller Welt Augen *aufrichten* haben muss, erhellt aus 13, 16. 12, 23. — V. 30. לב מרפא steht im Gegensatze zu קנאה; demnach kann *Herz der Heilung* oder *Linderung* nur das gelinde, sanfte Herz sein. Der Plural בשרים ist wohl wegen des folgenden עצמות gewählt. *Fäulniss der Knochen* 12, 4. *ist Eifer*, Leidenschaft. — V. 31. *Wer den Armen drückt schmäht seinen Schöpfer*, vgl. 17, 5., den Gott, der auch den Armen geschaffen hat 22, 2. Vgl. 19, 17[a]. — V. 32. *In seiner Schlechtigkeit wird fortgestossen* aus dem Leben *der Frevler* (Qoh. 7, 15. lebt er lange), *und Vertrauen hat bei seinem Tode der Fromme.* ידחה weiset auf einen plötzlichen gewaltsamen Tod hin; der Gegensatz ist der, dass der Frevler, weil er fortgerafft wird in seiner Schlechtigkeit, kein Vertrauen hat. — V. 33. Dem „*es ruht im Herzen*" still und verborgen, steht deutlich תודע gegenüber, vgl. 10, 9. 12, 16. *Und in der Thoren Mitte wird sie offenbar*, nämlich die Weisheit, aber die der Thoren welche eben keine Weisheit sondern Thorheit ist. Die Rede ist sehr spitz, doch verständlich aus Stellen wie 12, 23. 13, 16. 15, 2., und nicht thut es Noth mit dem Chald. hinzuzufügen: wird offenbar *die Thorheit.* — V. 34. *Und Schande der Nationen ist die Sünde*; חסד, häufig im aramäischen, Schande vgl. 25, 10. — V. 35. *Und sein Zorn wird sein dem schlechten* Knechte; aus [a] ist vor מביש das ל zu ergänzen. —

Cap. 15. V. 1. Zu רך 25, 15.; *bringt zurück*, besänftigt *Zorn.* יעלה Hifil *macht emporsteigen den Grimm*; Qoh. 10, 4. — V. 2. *Die Zunge macht gut Kenntniss* = verkündet *gute Kenntniss* 10, 20. יביע, ein viel stärkerer Ausdruck als יקרא 12, 23. — V. 4. *Linderung der Zunge* sind milde beruhigende Worte, welche sie ausspricht. Sie sind ein *Lebensbaum*, ähnliche Erquickung anderen spendend wie das לב מרפא 14, 30. dem eignen Körper. *Und Verkehrtheit* (nur noch 11, 3.) *an ihr* der Zunge *ist Zertrümmerung im Geiste*; dafür שבר רוח Jes. 65, 14. — V. 5. תוכחת in [b] ist wieder der Tadel des Vaters. יערים 19, 25. — V. 6. בית צדיק als Accusat. des Ortes: *im Hause des Gerechten ist ein grosser Schatz*, das in ihm aufgespeicherte hält also lange vor und hat wirklichen Werth; *und im Gewinn des Frevlers ist Trübung* oder Störung, vgl. 10, 2[a]. 11, 4., so dass der Frevler das was er etwa aufgespeichert hat nicht ungetrübt geniessen kann; נעכרת ungefähr dasselbe wie V. 16. מְהוּמָה. — V. 7. לא כן *nicht so* wie die Lippen der Weisen streut das Herz der Thoren Kenntniss aus. In dieser am nächsten liegenden Bedeutung fassen Chald. und Vulg. לא כן auf. Septuag. und Syr. nehmen כֵּן als Adject. *sicher*, *recht*, aramäisch ܟܝܢ, ܟܐܢܐ: *des Thoren Herz ist nicht sicher;* so entspricht [b] dem [a] besser, weil nun in [b] liegt: der Thor weiss selbst nicht woran er ist und kann demnach andere nicht belehren. — V. 8. Zu [a] 21, 27.; auch sein Gebet ist ein Gräuel 28, 9. Zu [b] vgl. V. 29. — V. 9.

Und den welcher nachjagt Gerechtigkeit liebt Jahwe; מְרַדֵּף 11, 19. stärker als רֹדֵף 21, 21. — V. 10. *Die schlimme Zucht*, die dem *den Pfad*, den Pfad der Gradheit 2, 13., *verlassenden* bevorsteht, ist nach [b] der Tod. Der *den Tadel hassende* ist eben der den Pfad verlassende, der in die Irre gehende 10, 17. — V. 11. *Sind vor Jahve* = sind ihm nicht verborgen. אַף כִּי *und dass die Herzen der Menschen* vor ihm sind ist demnach ganz sicher. אַף כִּי, 11, 31., hier = *um wie viel mehr*. — V. 12. Weil der Spötter nicht liebt הוֹכֵחַ לוֹ *das ihn Tadeln*, geht er nicht zu Weisen hin, die ihn durch Tadel weise zu machen suchen würden; 13, 20. — V. 13. Der Zustand des Herzens drückt sich auf dem Gesichte aus. *Bei Bekümmerniss des Herzens ist ein zerschlagener Geist*, vgl. den נְכֵה רוּחַ Jes. 66, 2. Zunächst würden wir nach [a] erwarten: *ist ein betrübtes Gesicht*; aber dass sich der zerschlagene Geist in dem betrübten Gesichte abspiegeln wird versteht sich von selbst, und da פנים in [a] steht musste in [b] ein anderes Wort gewählt werden. — V. 14. Qri liest פִּי, was vorzuziehen ist, da פְּנֵים als Singul. mascul. mit ירעה zu verbinden doch kaum zulässig sein würde. Auch haben die alten Ueberss. ohne Ausnahme פִּי gelesen. נָבוֹן muss, weil den כסילים entsprechend, so aufgefasst werden: *Herz des Kundigen*. יבקש *er sucht*, nicht umsonst, daher 18, 15. statt dessen יִקְנֶה. *Liebt die Thorheit*, s. zu 13, 20. — V. 15. Durch טוב לב wird עני dahin bestimmt, dass ein, ob mit Recht oder Unrecht ist gleich, sich unglücklich fühlender gemeint ist. Ein solcher sieht Alles trübe an, er hat keinen guten Tag; *der heitere* hingegen *ist ein beständiges Gelage*, insofern sein Leben in steter Freude verläuft. — V. 16. *Besser ein wenig in Jahwe's Furcht als viel Vorrath und Angst dabei*, nämlich bei dem Vorrathe, vgl. V. 6[b]. — V. 17. *Besser ein Gericht Kohl wo Liebe ist als ein gemästeter Ochse und Hass dabei*. In [a] וְ—שָׁם, als ersetzte das ו die Anknüpfung durch das Relativ. אשר. Man sieht leicht wie V. 16. und 17. den allgemeiner gehaltenen V. 15. erklären. — V. 18. [a] kommt mit leichter Veränderung 29, 22. wieder vor, auch 28, 25. Zu מדון vgl. 6, 14. 20. — V. 19. *Der Weg des Faulen ist wie ein Dorngehege*, weil er überall Hemmungen und Hindernisse antrifft; wenn sie auch nur in seiner Einbildung vorhanden sind, er findet sie doch zur Entschuldigung seiner Trägheit; *der Weg der Geraden*, derer die grade ausgehen und rüstig ihres Weges fortschreiten, also nicht faul sind, *ist gebahnt*. — V. 20. [a] kam schon vor 10, 1. Der כסיל אדם ist nicht bloss ein כסיל sondern: *der thörichtste der Menschen* 21, 20. *verachtet seine Mutter* und macht ihr dadurch Kummer; so verhält sich [b] zu [a] ganz ähnlich wie 10[b] zu 10[a]. — V. 21. *Die Narrheit* d. i. hier verkehrtes und abseits führendes Thun *ist eine Freude dem Unverständigen, der kundige Mann geht grade aus*; der Infin. לכת ohne ל dem Verbo יישר untergeordnet, vgl. *Ewald* Lehrb. 285 a. — V. 22. Der Infin. absol. הָפֵר nachdrücklich vorangestellt: *Bre-*

chen die Pläne d. i. ein Bruch der Pläne *ist*, *wo keine Berathung ist*, weil wenn jeder nach Gutdünken handelt das Ziel, welches viele gemeinschaftlich erstreben, leicht verfehlt wird; *und durch Fülle der Berather* 11, 14. *wird es bestehen*; das Femin. תקום wie Jes. 7, 7. ganz unbestimmt wie unser Neutrum; Ergänzung des Singul. מחשבה aus [a]: *der Plan wird nicht bestehen* ist daher unnöthig und unpassend. Bestimmterer Ausdruck findet sich 19, 21. — V. 23. *Chr. B. Michaelis* Andere haben behauptet, es sei unschicklich, dass einer sich über seine Antwort freue, und daher לאיש so aufgefasst: *Freude ist über den Mann* = er macht anderen Freude durch seines Mundes Antwort. Aber wesshalb er selbst über seine Antwort, die nach [b] ein zu rechter Zeit gesprochenes Wort ist, sich nicht freuen sollte, sieht man nicht. Dass seine Freude statthaft sei, wird in [b] anerkannt, da in dem fragenden Ausrufe zugegeben wird, dass solches Wort in der That schön sei, auch nach dem Urtheile anderer. — V. 24. Der Weg des Lebens wird näher bestimmt durch למעלה *aufwärts*, was aber nicht im Gegensatze zu der Erde *nach dem Himmel* (wie ältere Erklärer meinen) bedeutet, sondern im Gegensatz zur Hölle in [b] *nicht hinunter in die Hölle; zum Fernbleiben* = auf dass er fern bleibe *von der Hölle unterwärts.* מָטָּה in Pausa für מַטָּה, von מַטֶּה mit dem ה ָ der Bewegung, *Ewald* Lehrb. 216 c. — V. 25. Zu יַסַּח vgl. 2, 22. In [a] sind *Stolze* gemeint, die Vermögen und Familie haben, denn von ihrem בית ist die Rede. Was sie haben nimmt ihnen Jahve, wie er es nach 14, 11. den Frevlern nimmt. *Und feststellen möge er die Gränze der Wittwe*, dadurch dass er sie in seinen Schutz nimmt. וְיַצֵּב drückt den Wunsch aus. — V. 26. *Die Worte der Lieblichkeit* sind im Gegensatze zu den Plänen des Bösen und nach 16, 24. tröstende, aufrichtende Reden; sie sind טהרים lauter, d. h. sie sind Jahve kein Gräuel; also lauter nach Jahve's Urtheile. — V. 27. *Sein Haus betrübt* (s. zu 11, 29.) *wer unrechtmässigen Gewinn erwirbt*, nach [b] dadurch dass er Geschenke annimmt, was ungerechte Richter zu thun pflegten, wie aus vielen Stellen der prophetischen Schriften erhellt. *Wer Geschenke hasst*, also der gerechte Richter, *wird leben*, vgl. das 28, 16. von dem נָגִיד gesagte. — V. 28. *Das Herz des Gerechten sinnet nach um zu antworten*, weil ihm daran gelegen ist nichts verkehrtes und nichts böses zu reden; was zu thun die Frevler sich nicht scheuen; zu [b] vgl. V. 2. — V. 29. Vgl. V. 8. — V. 30. מְאוֹר muss irgend etwas sein, was die Augen sehen, weil שמועה etwas ist was die Ohren hören; daher nicht Licht oder Strahlen die vom Auge ausgehen; sondern *Lichtglanz der Augen* ist der Lichtglanz den die Augen sehen. Der kann das Herz erfreuen, da Anblick glänzender Dinge nur schwachen Augen, und diese sind Ausnahmen von der Regel, unangenehm ist. *Gute Kunde stärkt das Gebein*; vgl. עצם in 16, 24. Septuag. übersetzen [a] gleich: θεωρῶν ὀφθαλμὸς καλὰ εὐφραίνει καρδίαν. — V. 31. תוכחת חיים *Tadel des Lebens* ist

das von Sünden abmahnende den Weg zum Leben zeigende Wort. *Das Ohr* welches solchen Tadel *anhört* d. h. ihn nicht verschmäht, *wird gern weilen unter Weisen*, zu welchen der Spötter nicht hingeht V. 12., weil er keinen Tadel hören will; solchem wird nicht חיים, sondern *er stirbt* V. 10ᵇ. — V. 32. schliesst sich dem vorigen Verse an: *wer Zucht verwirft achtet gering seine Seele*, weil er ihr *das Leben* nicht sichert; *wer Tadel hört erwirbt sich Einsicht*; wer sich לֵב erwirbt liebt aber nach 19, 8. seine Seele. — V. 33. *Die Furcht Jahves ist Zucht zur Weisheit*; die Weisheit giebt כבוד 3, 16. 8, 18., da aber Weisheit nicht ohne Furcht Gottes erworben werden kann, und diese sich nothwendig in der עֲנָוָה, der Demuth, dem Aufgeben menschlichen Stolzes äussern muss, so muss die ענוה der Würde, כָּבוֹד, vorangehen; vgl. dieselben Worte c. 18, 12ᵇ, wo die Demuth dem stolzen Herzen in ᵃ gegenübersteht.

Cap. 16. V. 1. Der Mensch denkt, Gott lenkt; vgl. V. 9. V. 33. 19, 21. מערכים, sonst auch im Femin. מערכות sind die *Anordnungen des Herzens*, die Luftschlösser die einer sich baut. *Die Antwort der Zunge* ist die Gewährung der Wünsche, welche die Zunge ausspricht. — V. 2. *Alle Wege* sind der ganze Wandel, alles Thun. בעיניו *nach eignem Urtheil*; vgl. 12, 15. *Und der wägt die Geister*, also das sicherste Urtheil über sie hat, *ist Jahve*; 21, 2. steht יָשָׁר statt זַךְ, לִבּוֹת statt רוחות, 24, 12. — V. 3. גֹּל Ps. 22, 9. 37, 5. *Und fest gegründet werden sein deine Gedanken*; deine Pläne, denen gemäss du *deine Werke* in ᵃ ausrichten willst, werden wenn du dich nicht mit Fleisch und Blut berathst, nicht eitel und nichtig sein, werden Erfolg haben. Vgl. 19, 21. — V. 4. למענהו übersetzt *Vulg.* propter semetipsum, was לְמַעֲנוֹ heissen müsste. Eben so Chald. und Syr., nur dass sie *seinetwegen* nach ᵇ dahin deuten: des Frommen wegen; auch den Septuag. muss eine ähnliche Auffassung vorgeschwebt haben. Auffallend ist dass trotz des Suffixes die Masoreten das Wort mit dem Artikel gesprochen wissen wollen: לַמַּעֲנֵהוּ, was *Ewald* Lehrb. 290 d. daraus erklärt, dass sie es von לְמַעֲנֵהוּ oder vielmehr לְמַעֲנוֹ *seinetwegen* unterscheiden wollten. מַעֲנֶה ist die Antwort z. B. 15, 1. 23. 16, 1.; sofern diese einer Frage entspricht, ist sie das Entsprechende; was dem Thun jemandes entspricht, ist der Zweck den er durch das Thun erreichen will; daher: *alles hat Jahve gemacht zu seinem Zweck* (das Suffix geht auf כל zurück), *und auch den Frevler für den Unglückstag*; der Unglückstag wird also sicher über den Frevler kommen. So fast alle Erklärer. — V. 5. יד ליד wie 11, 21. — V. 6. *Huld und Treue* müssen, weil sie auf einer Linie mit der *Furcht Jahve's* stehen auf die freundliche treue Gesinnung der Menschen gegen Gott sich beziehen, vgl. zu c. 3, 3. Die *Sünde wird* durch sie *gesühnt*, vgl. Jes. 27, 9. — V. 7. *Wenn Jahve liebt die Wege eines Mannes, so versöhnt er auch seine Feinde mit ihm.* Jahve liebt z. B. die Wege des in 25, 21., und

dass seinem Thun mit Gottes Hülfe Versöhnung der Feinde gelingt, könnte etwa in [b] gemeint sein. — V. 8. Zu [a] 15, 16 f. *Als Fülle der Einkünfte ohne Recht*, gemäss dem Ausspruche 13, 23[b]. — V. 9. Inhalt wie V. 1. In dem Piel יְחַשֵּׁב ist der Begriff der Steigerungsform festzuhalten: *sinnt aus mit Mühe und Arbeit seinen Weg; Jahve aber festigt seinen Schritt,* und macht es dem Menschen so erst möglich, den mühsam ersonnenen Weg zu verfolgen und das Ziel, welches er ihn einschlagend erstrebte, zu erreichen. Woraus folgt was die Septuag. ausdrücken, dass nur der Fromme auf den Segen Gottes bei seinen Unternehmungen rechnen kann. — V. 10. קסם ist der Spruch eines Gottes, der schliessliche Entscheidung giebt und unwandelbar fest steht. Solche Bedeutung hat auch der Ausspruch eines Königes. Und weil ein Spruch so hoher Bedeutung *auf den Lippen eines Königs ist, so soll im Gerichte nicht freveInd reden sein Mund.* — V. 11. Der Chald. schon meint unser Vers solle darauf hinweisen, dass Gewicht, Wage und Beutelsteine von Jahve kommen, sein Werk sind. Jedenfalls aber heisst [a]: *Gewicht und Wage des Rechts hat Jahve*, denn nicht מֵיְהוָה steht im Text sondern לַיהוָה und an ein ל auctoris wird man nicht denken wollen. Allerdings scheint nun [b] zu sagen: *sein Werk sind alle Beutelsteine,* die kleinen Steine deren man sich zum Wägen bediente und in einem Beutel zu tragen pflegte Deuter. 25, 13. Micha 6, 11. Es würde sich dann [a] zu [b] so verhalten: Gott selbst wendet überall rechtes Gewicht an, und weil er will, dass auch die Menschen solches thun, hat er die Beutelsteine geschaffen und ihnen gegeben. Aber zu allen Beutelsteinen würden auch die zu leichten Deuter. 25, 13. gehören, und wesshalb nur die kleinen Gewichtsstücke sein Werk genannt werden sieht man nicht. Fasse [b] so: *und sein Werk ist Gesammtheit von Beutelsteinen* = ist lauter Beutelsteine, ist so scharf und genau bestimmt wie die kleinsten und feinsten Gewichtsstücke. So wird [a] noch in [b] gesteigert. Vgl. כל in 7, 26. — V. 12. Ob עשות רשע sich auf schlechte Handlungen der Könige selbst, die ihnen ein Gräuel sein sollen, bezieht, oder auf ungerechtes Handeln ihrer Diener und Unterthanen, könnte man fragen. Für das letztere entscheidet der folgende Vers. Sie verabscheuen solches Thun, *denn durch Gerechtigkeit wird befestigt der Thron*; ist dem so, so kann der König nur gerechtes Handeln billigen, wenn er nicht seine Krone aufs Spiel setzen will. Freilich bedenkt solches nur ein weiser König, daher die älteren Erklärer sagen, dass unser Spruch und die ihm ähnlichen implicite Mahnungen für Könige enthalten sollen. Mit Recht. Vgl. 25, 5. — V. 14. *Der Zorn des Königs ist Todesboten*, weil seine Befehle Todesboten sind, wenn sie dahin lauten, dass die denen er zürnt z. B. aufrührerische Unterthanen mit dem Tode bestraft werden sollen. Und wer könnte ihn zwingen solche Befehle nicht zu erlassen? Daher ist ein Thor, wer den Zorn des Königs reizt

Qoh. 8, 4. Vgl. Prov. 19, 12. 20, 2. Hingegen *der weise Mann besänftigt* den Zorn des Königs. — V. 15. *Durch das Licht des Antlitzes des Königs ist Leben*; Licht des Antlitzes ist aber nur da, wo das Antlitz heiter, vor Freude glänzend ist. Leben = belebende Kraft, welche auch von *den Wolken des Spätregens* ausströmt. — V. 16. Neben קְנֹה in [a] קְנוֹת in [b], weil selbst wenn dasselbe Wort im zweiten Gliede wiederkehrt doch gern eine kleine Verschiedenheit angebracht wird. *Weisheit erwerben, wie viel besser als Gold*, nämlich erwerben. Vgl. 8, 10. 19. — V. 17. מְסִלָּה ist immer der gebahnte Weg. *Der gebahnte Weg der Redlichen ist fernbleiben vom Bösen*, womit gemeint ist, dass ihnen wirklich auf solcher Bahn, also ohne Anstoss zu wandeln gestattet ist, so lange sie Böses meiden; *wer seine Seele hütet* so, dass sie fern bleibt vom Bösen, *bewahrt seinen Weg*, d. i. den Weg auf welchem er bis dahin gegangen, nämlich die מסלה; der kommt also nicht auf den durch צִנִּים und פחים unsicheren Weg des Verkehrten, wie 22, 5. deutlicher gesagt wird. — V. 18. Das Gegentheil von [a] haben wir 15, 33[b] gehabt. כשלון kommt nur hier vor. — V. 19. Den *Stolzen* stehen die ענוים gegenüber, unter welchen also die *Demüthigen* zu verstehen sind, vgl. עני Zach. 9, 9. Dem Adjectiv שפל רוח 29, 23. Jes. 57, 15. entspricht in [b] der Inf. חלק שלל. Beute theilen die Sieger, die stolzer Freude sich hinzugeben pflegen und das vorzugsweise wenn sie so glücklich sind reiche Beute zur Theilung bringen zu können. *Besser ist der gebeugte des Geistes unter Demüthigen, als Beute theilen unter Stolzen* = als an dem Glücke und der Freude der Stolzen Theil zu nehmen. Wir müssen, da in [a] der gebeugte, in [b] die Handlung des Theilens genannt ist, [a] so auffassen: *besser ist gebeugten Geistes sein als* u. s. w., sind aber nicht berechtigt שְׁפַל mit *Umbreit*, *Ewald* und Anderen für einen Infin. Qal zu halten. Wer unter Demüthigen, unter Stolzen ist wird ähnlicher Gesinnung sein als seine Genossen, jedenfalls von ihrem Schicksale mitgetroffen werden. Und auf das letztere kommt es hier an. Die Stolzen aber werden erniedrigt, den Demüthigen wird כבוד z. B. 29, 23. — V. 20. דבר wie 13, 13., wo das Gegentheil von unserem [a], vgl. 17, 20[a]. 19, 8[b]. Zu אשריו vgl 14, 21. — V. 21. *Den Weisen des Herzens wird man* נבון *nennen*, d. i. als Kundigen laut und offen anerkennen; *und die Süsse* (nur noch 27, 9.) *der Lippen wird mehren Lehre*, d. h. wird bewirken, dass mit Freuden viele lernen von dem lieblich redenden Manne, was voraussetzt, dass auch er wie der חכם לב Anerkennung findet. — V. 22. *Ein Lebensborn ist die Einsicht ihres Herrn;* der Herr der Einsicht ist der einsichtsvolle; seine Einsicht ist ein Lebensborn, weil er anderen durch sie, durch seine Unterweisung, zum Leben verhelfen kann; an Unterweisung müssen wir in [a] wegen מוסר in [b] denken. Aber *die Zucht der Thoren ist Thorheit*, es wird also nichts helfen wenn sie erziehen und unterrichten wollen. So Syr. Vulg. Chald. Die

meisten Erklärer fassen [a] so auf: ein Lebensbaum ist die Einsicht ihrem Herrn, d. i. sie bringt dem Einsichtsvollen Leben; und [b] so: der Thoren Strafe ist die Thorheit. Aber nicht לבעליו sondern בעליו steht im Texte, und מוסר אוילים kann nicht Strafe die den Thoren wird sein. Unsere Auffassung von מקור חיים wird bestätigt durch 10, 11. 13, 14. — V. 23. *Das Herz des Weisen macht klug seinen Mund und mehrt auf seinen Lippen Lehre* V. 21.; wer weise ist findet für seine Gedanken den passenden Ausdruck und sichert damit seinen Worten Eingang; Vulg. et labiis ejus addet gratiam. — V. 24. Weil *liebliche Worte* der Seele süss sind und Linderung für das Gebein (15, 4. 30.) können sie צוף־דבש genannt werden. — V. 25. ist schon 14, 12. vorgekommen. — V. 26. Das Verb. אכף nur hier, das Subst. אֶכֶף Iob 33, 7. Zusammenhang mit כף ist deutlich; von כף *Hand* kann durch das vortretende *a* eine transitive Bildung entstehen; אכף = Hand machen, bestimmter nach dem aramäischen Sprachgebrauch *fleissig arbeiten,* aber auch *zur Arbeit antreiben* (vgl. *Bernstein* lex. Syr. chrestom. Kirschianae p. 21.). *Die Gier des Arbeiters arbeitet für ihn, denn es treibt ihn an sein Mund,* der sich nach Essen sehnt. Die Construct. mit עליו erklärt sich aus dem Begriff des Antreibens. — V. 27. Man gräbt zunächst eine Grube 26, 27.; wer das thut um andere zu stürzen, ist ein כרה רעה, *einer der Unglück gräbt.* Ein solcher ist ein *heilloser Mensch*, 6, 12. *Und auf dessen Lippen ist gleichsam ein versengendes Feuer;* vgl. 26, 23. — V. 28. Zu [a] vgl. 6, 14. 19. *Und ein Ohrenbläser* (26, 20. 22. 18, 8., ψίϑυρος Sir. 5, 14.) *entfernt den Freund* 17, 9., vgl. 19, 4. — V. 29. Wie der gewaltsame Mann seinen Freund täuscht und ihn auf nicht-guten Weg führt, ist 1, 10—19. beschrieben. — V. 30. Das Verb. עצה nur hier, vgl. syr. ܥܨܐ, verwandt mit עצם, *wer verschliesst seine Augen um Verkehrtheit auszusinnen, wer zusammendrückt seine Lippen* (קרץ sonst von den Augen 6, 13. 10, 10.) *hat schon vollbracht das Böse,* d. h. es ist schon so gut als hätte er es vollbracht, weil von solchem nicht zu erwarten steht, dass er seinen unter deutlicher Kundgebung boshafter Schadenfreude und listiger Berechnung gefassten Plan aufgeben wird. Man hüte sich also vor dem der zusammenkneift seine Augen und zusammendrückt seine Lippen um Verkehrtheit auszusinnen. — V. 31. *Eine zierende Krone ist graues Haar* (20, 29.), *auf dem Wege der Gerechtigkeit wird sie gefunden,* weil nur dem Gerechten langes Leben in Aussicht gestellt ist. — V. 32. *Besser ist der herscht über seinen Geist* = der sich selbst beherscht, *als wer eine Stadt erobert.* In den *Pirke Abot* 4, 1. wirft *Ben Joma* die Frage auf: wer ein Held sei? Die Antwort ist mit Berufung auf unsere Stelle, der welcher seine Gedanken bändige. — V. 33. *In den Schoss wirft man das Loos, doch von Jahve kommt seine ganze Entscheidung,* weil nicht von Menschen sondern von ihm allein das Ergebniss des Loosens abhängt. משפט wie Num. 27, 21. und in ähnlichen Stellen. —

Cap. 17. V. 1. *Besser ist ein trockener Bissen* (פַּת ist fem. 23, 8.) *und Ruhe an ihm*, diesem Bissen (vgl. בּוֹ in 15, 16.), *als ein Haus voll von Hader-Fleisch.* Die זבחים sind geschlachtete Thiere und nicht thut es Noth das Wort auf solche Thiere, die bei Opfern geschlachtet sind, zu beschränken, vgl. טבח 9, 2. Durch [b] wird der trockene Bissen dahin bestimmt, dass ihm die Zugabe von Fleisch und Fett fehlt. Vgl. 15, 17. 16. — V. 2. *Ein verständiger Sclave wird den schlechten Sohn* seines Herrn *beherschen,* weil es ihm gelingt im Verlaufe der Zeit selbst Herr zu werden, während der Sohn, der das Vorrecht seiner Geburt durch eigene Schuld verlor, Sclave ward. *Und in der Mitte von Brüdern* d. i. als ein gleichberechtigter mit vielen andern *wird er Erbe theilen* d. i. Grundbesitz erwerben. — V. 3. מצרף nur hier und 27, 21. wo unser [a] wiederkehrt: *Tiegel für das Silber und Ofen für das Gold, aber Prüfer der Herzen ist Jahve.* — V. 4. מֵרַע hält *Ewald* für ein Substantiv: *Bosheit;* doch sind wir dadurch, dass das Wort in gleicher Stellung mit שקר sich befindet, nicht genöthigt von der gewöhnlichen Bedeutung des Partic. abzuweichen: *wer böse ist beachtet* mit gespannter Aufmerksamkeit und anhaltend, denn ein solches Beachten wird durch הִשְׁקִיף bezeichnet. Da neben שקר das Partic. מֵזִין steht (ein Partic. Hif. nach der Bildung der Wurzeln עו statt der von אזן ausgehenden Form מַאֲזִין, *Ewald* Lehrb. 141 a), so muss *Trug hört* soviel bedeuten als: *wer trügerisch ist hört auf Verderben bringende Zunge.* Freilich האזין wird sonst nicht mit על construirt, doch könnte hier diese Construction durch den Einfluss des vorhergehenden מקשיב veranlasst sein. *Chr. B. Michaelis* und Andere: wer Trug gern anhört beachtet (indem מקשיב aus [a] wiederholt wird) verderbliche Zunge, welche Auffassung doch nur bei der Wortstellung מזין שקר zulässig wäre. Sept. und Syr. scheinen *Trug hört* so umgedeutet zu haben: aber der Gerechte hört nicht. Chald. hat statt מזין ein anderes Wort gelesen. — V. 5. Zu [a] 14, 31. איד *plötzliches Unglück;* nach [a] muss hier vorzugsweise ein solches gemeint sein, durch welches Armuth eintritt. לא ינקה 11, 21. 16, 5. — V. 6. In [b] darf man *ihre Väter* auf Väter, Grossväter u.s.f. beziehen. — V. 7. *Lippe des Hervorragens,* nicht *verba composita,* auch nicht *der Rede Pracht,* sondern *die hohe befehlende Rede,* die nur im Munde des edlen angesehnen Mannes passend ist; *noch viel weniger* (אַף כִּי nach der Negative) ziemt sich für den Edlen trügerische Rede. נבל und נדיב Jes. 32, 5 f. — V. 8. *Ein gern gesehner Stein* (vgl. zu 1, 9. Vulg. *gemma gratissima*) *ist ein Geschenk im Auge seines Empfängers, zu wem es auch gelangt, es wird Erfolg haben.* שחד besonders das in der Absicht zu bestechen gegebene Geschenk. — V. 9. *Wer Vergehen zudeckt sucht Liebe,* weil sein liebevolles Thun 10, 12. ihm Liebe erwerben muss; *wer wiederkommt mit Rede,* d. i. wer in seinem Sprechen immer wieder auf das Vergehen des Freundes zurückkommt, *entfernt den Freund;* 16, 28. — V. 10.

תֵּחַת muss ein verkürztes Imperf. von der Wurzel חָתַת 6, 27. 25, 22. sein; man könnte die gewöhnliche Bedeutung dieser Wurzel festhalten: *es fasse die Rüge einen Verständigen an* (חתת בְּ wie אחז בְּ), oder man könnte mit älteren Erklärern חתת in der Bedeutung von נחת nehmen. Da aber die aus תחתת verkürzte Aussprache תֵּחַת, welche doch die Bedeutung des Voluntativs haben müsste, dem Sinne unserer Stelle nicht angemessen ist, so steht, wiewohl aus der Anmerkung des *R. Norzi* hervorgeht, dass die Aussprache תֵּחַת allgemeine Anerkennung bei den Masoreten gefunden hat, nichts im Wege, gleich תֵּחַת zu lesen und an ein Imperfect. von נחת zu denken. Durch das מִן in [b] erhält das Verbum in [a] Comparativ-Bedeutung: *mehr steigt hinab in* = tieferen Eindruck macht auf *einen Verständigen Rüge, als wenn man schlägt einen Thoren mit hundert Streichen.* Ueber das als Accusat. der näheren Bestimmung untergeordnete מֵאָה, bei welchem aus dem Zusammenhange das Wort מַכָּה zu ergänzen ist 2 Corinth. 11, 24., vgl. z. B. Deuteron. 25, 3. — V. 11. Syr. und Chald. halten מרי für das Subject; des אַךְ wegen liegt es am nächsten, das Wort mit Septuag. und Vulg. für das Object zu halten. Eben weil durch אַךְ das Wort מרי so nachdrücklich hervorgehoben wird ist es ganz in der Ordnung, dass das Object vor dem Verbo steht. מרי ist *Empörung.* Der *grausame Bote* ist nach 16, 14. von einem Boten zu verstehen, der grausame Befehle etwa im Auftrage eines Königs vollziehen muss. Demnach: *nur* und weiter nichts als *Empörung erstrebt böser Mensch, und grausamer Bote werde entsendet gegen ihn.* Sept. denken an einen grausamen von Gott geschickten Engel; מרי könnte dann hier wie sonst Empörung gegen Gott bedeuten. In diesem Falle hätten wir hier den Gedanken: weil Frevler sich immer und fortwährend gegen Gott auflehnen, möge Gott selbst durch seine Engel sie bestrafen. Solche Deutung unseres Spruches würde seine Stellung in unserer Sammlung am leichtesten erklären. — V. 12. Den Infinit. פָּגוֹשׁ in imperat. Bedeutung aufzufassen berechtigt uns אַל in [b]: *stosse auf eine ihrer Jungen beraubte Bärin, und nicht auf einen Thoren in seiner Thorheit.* Ersteres ist immerhin ein schlimmes Zusammenstossen, aber noch lange nicht so schlimm wie das mit einem gleichsam im Thorheits-Paroxysmus sich befindenden Thoren. — V. 13. *Wer Böses für Gutes wiedergiebt, aus dessen Hause wird Böses nicht weichen,* da solche Schlechtigkeit für ihn und seine Familie Unglück, Strafe herbeiführen muss. Ktib תמיש im Hif. wie Ps. 55, 12. — V. 14. התגלע nur noch 18, 1. und 20, 3. גלע mit גלל zusammenzustellen, das Hitpael mit älteren Erklärern in der Bedeutung sich fortwälzen zu nehmen, liegt hier wo [a] auf einen bildlichen, den gewaltsamen und unaufhaltsamen Durchbruch der Gewässer bezeichnenden Ausdruck führt am nächsten. *Der Anfang des Streites* muss des masculin. פוטר wegen den *Anfänger des Streites* bezeichnen. *Wasser entlässt der Anfänger des*

5 *

Streites; dadurch führt er die Gefahr herbei, dass das Wasser sich selbst einen breiten Weg bahnt und in schneller Strömung davonfliessend der Anstrengung es aufzuhalten spottet; während doch der gewaltsame Durchbruch bei dem ersten Durchsickern des Wassers leicht abzuwenden gewesen wäre. Daher heisst es in [b]: *vor dem sich fortwälzen* = vor dem gewaltsamen Durchbruche *gieb auf das Streiten,* höre zu streiten auf ehe der Streit so heftig wird dass ihn zu beendigen nicht mehr in deiner Macht steht. *Ewald* stellt התגלע mit جلع, גלה zusammen, und fasst die Bedeutung *sich bloss geben, sich offen erweisen* so auf: *ehe du deine Zähne weisest, lass den Hader.* — V. 15. Jeden ungerechten Richter verabscheut Jahve, mag die Ungerechtigkeit sich in der Freisprechung des Frevlers oder in der Verurtheilung des Gerechten zeigen. — V. 16. Für Gold und Reichthum ist nicht alles feil; ein reicher Thor z. B. würde sich umsonst abmühen Weisheit zu kaufen, *indem das Herz nicht da ist* d. h. indem es ihm an der Gesinnung fehlt, ohne welche die Weisheit nicht erworben werden kann. — V. 17. *Zu jeder Zeit* im Glück und Unglück *liebt der Freund, und ein Bruder für die Noth,* welcher sich in der Noth als Bruder bewährt, *soll erst geboren werden.* Das Imperf. יולד weist darauf hin, dass er noch nicht geboren, noch nicht vorhanden ist. Zum Inhalte vgl. 18, 24. *Umbreit: als Bruder wird er in der Noth geboren,* d. h. als wahrer brüderlicher Freund bewährt sich der Freund erst im Unglücke; so auch *Ewald;* aber בכל עת in [a] und לצרה in [b] verlangen den von uns, *Chr. B. Michaelis* und Anderen hervorgehobenen Gegensatz zwischen *Freund* und *Bruder.* — V. 18. *Ein unverständiger Mensch ist wer Handschlag leistet* und dadurch *Bürgschaft übernimmt vor seinem Freunde* d. h. sich bei ihm verbürgt für einen dritten. Vgl. zu 6, 1—5. — V. 19. *Sünde liebt wer Streit liebt, seine Thür macht hoch,* d. h. ein schönes, hohes Haus baut sich um, was damit verbunden zu sein pflegt, stolz und glänzend zu leben *wer Zertrümmerung,* plötzlichen Sturz, *sucht.* Zu [b] vgl. 16, 18. Keiner aber wird seinen Sturz suchen oder Sünde lieb haben wollen; ist dem so, so muss sich jeder vor Stolz und Streitsucht hüten. — V. 20. Zu [a] vgl. 11, 20. und 16, 20. *Wer sich umwendet mit seiner Zunge,* bald so bald so redet, also ein איש תהפכות 8, 13. 10, 31. ist, *fällt in Unglück,* vgl. 13, 17. — V. 21. *Wer einen Thoren zeugt zum Kummer ist's ihm,* vgl. 18, 13.; das Gegentheil 23, 24[b]. *Und nicht wird freudig sein des Narren Vater,* vgl. hingegen 15, 20[a]. — V. 22. גהה kommt nur hier vor. Die Bedeutung *Heilung* leitet man von der Wurzel גהה her, indem man nach Hos. 5, 13. an ein *Fortnehmen* des Verbandes denkt; Chald. und Syrer übersetzen das Wort durch *Körper;* da Verwandtschaft mit גֵּוָה und גְּוִיָּה anzunehmen ganz nahe liegt und die Bedeutung *Körper* hier zumal nach Vergleichung von 15, 13. durchaus passend ist folgen wir ihnen. *Freudiges Herz thut wohl dem Körper und zerschlagener Geist trock-*

net aus das Gebein. — V. 23. *Geschenk aus dem Busen* ist das heimlich dargereichte Geschenk, vgl. 21, 14. שחד בחק in [b] mit מתן בסתר in [a]. *Um zu beugen die Pfade des Rechtes*, vgl. 18, 5. — V. 24. את פני *bei dem Antlitze* muss nach [b] *dicht vor, in nächster Nähe* bezeichnen. *In nächster Nähe des Verständigen ist die Weisheit*, er braucht nicht erst lange nach ihr zu suchen, um sich in seinen Handlungen und Reden von ihr leiten zu lassen und weiss demnach bald was zu thun ihm obliegt; *und die Augen des Thoren sind an der Erde Ende*, der Thor lässt unschlüssig seine Augen umherschweifen, so dass sie nicht לנכח schauen 4, 25. — V. 25. ממר kommt nur hier vor, vgl. *Ewald* Lehrb. 160 d. Die יוֹלַדְת wie 23, 25. — V. 26. *Ewald: auch leicht zu strafen Schuldlose ist schlecht, dass Fürsten züchtigen mehr als billig.* Die meisten Erklärer nehmen nach dem Chald. und Syrer נדיבים in der Bedeutung *Edele* als Object, z. B. *Umbreit: zu schlagen Edele geht über's Recht hinaus*, wogegen *Ewald* geltend zu machen sucht, dass נדיבים den äusserlich gültigen Adel dem Sprachgebrauch unserer Sprüche gemäss ausdrücken, also *die Fürsten* bezeichnen müsse; da aber diese Strafe verhängen, so müsse נדיבים Subject in [b] sein. Allerdings möchte man nach 17, 7. 19, 6. bei נדיבים an Fürsten denken, aber weil dieses Wort in unserem Verse schwerlich Subject sein kann, da es sich zu להכות ähnlich verhalten muss wie לצדיק zu ענוש, bleibt nichts übrig, als an *Edele* die bestraft werden zu denken. Der Infin. mit ל in [b] steht auf einer Linie mit dem blossen Infinit. in [a], ganz so wie 18, 5., welcher Vers für die Auffassung unseres Verses, wie man gleich auf den ersten Anblick erkennen wird, massgebend sein muss. Demnach: *auch Strafe aufzulegen dem Gerechten ist nicht gut, zu züchtigen Edele wider Recht* ist nicht gut. Uebrigens ist nach *R. Norzi's* Anmerk. zu unserer Stelle statt על ישר zu lesen עֲלֵי ישר. In welchem Zusammenhange unser mit גם beginnender Vers ursprünglich stand können wir nicht sagen. — V. 27. Zu [a] vgl. 10, 19[b]. Ktib וקר רוח *und der Kühle des Geistes* d. i. der ruhige nicht in unbesonnener Hitze redende Mann; Qri יקר רוח *der Kostbare des Geistes* könnte zur Noth der mit seinem Geiste zurückhaltende, also die Worte sparende Mann sein. Doch ist von dem auch durch alle Ueberss. gesicherten Ktib abzuweichen kein Grund. — V. 28. Auf [b] erstrecken sich die Worte גם כסיל und יחשב aus [a]: auch der Thor *welcher seine Lippen verschliesst* gilt *für einen Klugen.*

Cap. 18. V. 1. *Nach Lust*, nach Befriedigung eigner Lust, *sucht wer sich absondert*, d. i. nach [b] sich um Rath und Mahnung anderer nicht bekümmert; *gegen jeglichen Rath wälzt er sich einher*, einem unaufhaltsamen Strome gleich jede Beschränkung, welche Rath anderer ihm setzen möchte, durchbrechend. Zu בקש mit ל vgl. Iob 10, 6. Zu יתגלע 17, 14. 20, 3. Der Sinn ist, dass in dem welcher sich vereinzelt das Streben der eignen

Lust nachzuleben so übermächtig wird, dass es alle Schranken der Ueberlegung, Ordnung und Sitte durchbricht. So der Chald., auch wohl der Syrer und die meisten Ausleger. Septuag. und Vulg., welche wahrscheinlich statt תאוה das Wort תֹּאֲנָה gelesen haben, übersetzen [a]: *nach Vorwand sucht wer vom Freunde sich trennt*, vgl. מפריד 16, 28. 17, 9.; [b] fassen sie so: *zu jeder Zeit ist er zu tadeln.* — V. 2. Für [b] ist יחפץ zu ergänzen: *vielmehr* hat er Freude *an dem sich offenbaren seines Herzens*, vgl. Stellen wie 12, 23[b]. 15, 2[b]. — V. 3. Statt רָשָׁע mit *J. D. Michaelis* und anderen רֶשַׁע zu lesen ist unnöthig, da vielmehr קלון in [b] dem רָשָׁע gemäss dahin gedeutet werden muss, dass unter *Schande* der Träger der Schande, der schändliche Mann zu verstehen ist: *als Frevler kam, kam auch Verachtung und zugleich mit Schande Schmach*, worin liegt dass in dem Kreise, von welchem hier die Rede ist, nur der fromme würdevolle Mann auf Achtung und Ehre Anspruch hatte. — V. 4. *Tiefe Gewässer* sind bildliche Bezeichnung des schwer zu ergründenden und zu erschöpfenden Inhalts 20, 5. Qoh. 7, 24. *Die Worte des Mundes eines Mannes*, nach [b] eines klugen, weisen Mannes, werden weiter dahin beschrieben, dass sie sind *ein hervorsprudelnder Bach*, weil sie fortwährend Erquickung spenden, *ein Born der Weisheit*, weil man aus ihnen Weisheit schöpfen kann. Die Lesart einiger Handschriften מקור חיים erklärt sich aus 10, 11. 13, 14. Andere fassen [b] so: *ein sprudelnder Bach ist der Weisheits-Born*; aber als bildliche Bezeichnung steht Weisheitsborn auf einer Linie mit den vorhergehenden bildlichen Ausdrücken. — V. 5. *Partheiisch zu sein für einen Frevler ist nicht gut, zu beugen den Gerechten im Gericht* ist nicht gut. Vgl. dieselbe Construction in 17, 26. — V. 6. *Des Thoren Lippen mischen sich in Hader und sein Mund ruft nach Schlägen*, insofern er sich Schläge durch sein thörichtes Hineinreden zuzieht, vgl. 19, 29.; diese Auffassung verlangt auch der folgende Vers. — V. 7. Zu [a] 13, 3[b]. *Und seine Lippen sind der Fallstrick seiner Seele*, weil er durch sie Leiden allerlei Art z. B. Schlägen sich aussetzt. — V. 8. Zu דברי נרגן vgl. 16, 28. מתלהמים nur noch 26, 22., wo unser ganzer Vers zum zweiten Male vorkommt; das Wort wird sehr verschieden gedeutet: *Schultens* beruft sich für seine Deutung *sie sind wie Leckerbissen* auf لقم; andere halten להם für gleichbedeutend mit הלם, *sie sind gleichsam sich selbst schlagende* und erregen den Schein dass sie anderen keinen Schaden thun sollen; *Ewald* vergleicht להם mit רעם *zittern* oder lieber noch mit נהם und dem aramäischen ܢܗܡ, *sie sind wie lispelnd.* Am nächsten liegt es auf das ähnliche Wort כְּמִתְלַהְלֵהַּ in der Stelle 26, 18 ff., welche durch ihren Inhalt an die unsrige vielfach erinnert, zurückzugehen und die Wurzel להם mit der Wurzel להה zusammenzustellen, der die Bedeutung des *Scherzens* nach sicheren Gründen eignet: *die Worte des Ohrenbläsers sind wie spielende*, scher-

zende; dazu passt der durch והם scharf hervorgehobene Gegensatz: *aber doch dringen sie hinein in die Kammern*, in das Innerste, *des Leibes;* 20, 27. 30. Vgl. 26, 18. und 26, 22. להה verhält sich dann zu להם wie עצה 16, 30. zu עצם. So schon *Chr. B. Michaelis.* — V. 9. משחית ist Substant. *Verderben*; בעל משחית wie איש משחית 28, 24. muss hier der durch Verschwendung sein Vermögen zu Grunde richtende Mann sein; ihm wird als *Bruder* (vgl. 28, 24. חבר) zur Seite gestellt *der in seiner Arbeit lässige.* — V. 10. *In ihn*, den festen Thurm, *läuft der Gerechte und wird geschützt*; vgl. d. Pual 29, 25. — V. 11. [a] kam schon vor 10, 15. *Und gleich einer hohen* Schutz gewährenden *Mauer* ist der Reichthum *in seiner* des Reichen *Einbildung.* Für במסכתו vgl. Ps. 73, 7. scheinen Chald. Vulg. בְּמְשֻׂכָּתוֹ *in seiner Umzäunung* gelesen zu haben, welches Wort neben der hohen Mauer überflüssig wäre. Uebrigens erhält [a] hier durch [b] einen andern Sinn als in 10, 15. — V. 12. Zu [a] 16, 18[a]; [b] ist schon 15, 33. vorgekommen. — V. 13. *Wer antwortet ehe er noch hörte, zur Thorheit gereicht ihm solches und zur Schmach.* — V. 14. Durch den Gegensatz in [b] wird רוח איש dahin bestimmt, dass darunter der starke ruhige Geist zu verstehen ist; dieser *unterstützt seine* des Mannes *Krankheit* d. h. hilft ihm sie zu ertragen. *Aber zerschlagenen Geist wer trägt den?* Die Antwort ist, dessen Leiden zu lindern ist keine weitere Kraft und kein Vermögen im Menschen vorhanden, welche sich zum Geiste so verhielte, wie dieser zum Körper. In [a] ist רוח mascul., in [b] femin., welcher Wechsel schwerlich den starken Geist in [a] und den schwachen in [b] bezeichnet. Die Anwendung des Spruches liegt nahe: man soll sich scheuen anderen z. B. durch Grausamkeit den Geist zu zerschlagen und selbst dahin streben dass man immer gefasst bleibe. — V. 15. [a] ganz ähnlich in 15, 14. — V. 16. Vgl. 19, 6[b]. *Geschenk des Menschen schafft ihm Raum und führet ihn vor Mächtige* (25, 6.). Vgl. 17, 8. — V. 17. *Gerecht ist der Erste in seiner Streitsache, es kommt sein Genosse* (d. i. der welcher mit ihm streitet) *und wird ihn ausforschen*, wobei es sich dann wohl zeigt, dass der Erste doch nicht Recht hatte. Vgl. חקר 28, 11. Ktib יָבֹא; Qri וּבָא hebt die Folge: *dann wird kommen* bestimmter hervor. *Vulg. Septuag.* fassen [a] so auf: *der Gerechte ist der Erste in seiner eignen Streitsache*, klagt sich selbst zuerst an, in welchem Falle im Text stehen müsste הַצַּדִּיק רִאשׁוֹן. — V. 18. *Und zwischen Starken macht es Trennung*, indem das Loos ihrem Streite ein Ende macht. Wäre also das Institut des Loosens 16, 33. nicht vorhanden, so würden die Streitsachen in [a] nicht zu Ende kommen, die Starken in [b] sich vielleicht auf Leben und Tod bekriegen müssen. — V. 19. [b] zeigt, dass auch noch in diesem Verse von Streitsachen die Rede ist. נפשע ist den Accenten gemäss nicht als particip. Adjectiv dem אח beigeordnet, sondern Prädicat; daher: *ein Bruder ist widerspenstiger als eine feste Stadt und Streitsachen sind wie der Riegel einer Burg;* in [a] ist also

der streitende Bruder gemeint, in [b] wohl Streitsachen der Brüder oder Verwandten, welche den Zugang des einen zum anderen so schwer machen wie das Eindringen in eine wohl verschlossene Burg. — V. 20. Zu [a] 12, 14.; *sättigt sich sein Leib* in [a] = *sättigt er sich* in [b]; in [b] kann *von dem Erzeugniss seiner Lippen* untergeordneter Accusat. sein; doch kann man auch aus [a] מִן ergänzen. — V. 21. *Tod und Leben sind in der Hand der Zunge*, vermag die Zunge zu vertheilen oder, dem Bilde in [b] gemäss, hangen gleichsam an der Zunge wie Früchte an einem Baum; *und jeder der sie liebt* d. i. sich gern mit ihr beschäftigt und auf die Thätigkeit der Zunge seine Aufmerksamkeit und Sorge verwendet, also viel und sorgsam und künstlich redet und das Reden z. B. vor Gericht als Beruf treibt, *wird essen ihre Frucht*, sei es dass er durch schlechte und betrügerische Rede dem Tode anheimfällt, oder durch gerechte sich das Leben erwirbt. *Ewald* schliesst aus der Uebers. der Septuag. *οἱ κρατοῦντες αὐτῆς*, dass einst אֲחֻזֶיהָ oder תֹמְכֶיהָ statt אֹהֲבֶיהָ im Texte gestanden hat, wie mir scheint ohne Berechtigung. — V. 22. Dass in [a] ein gutes kluges Weib gemeint ist versteht sich von selbst; 19, 14[b]. 31, 10. *Und hat erlangt* (vgl. zu 3, 13. und 12, 2.) *Wohlgefallen von Jahve*, was daran zum Vorschein kommt, dass Jahve ihm eine gute Frau gegeben hat, vgl. Sir. 26, 3. — V. 23. Es kommt wohl vor, dass *Bitten* d. h. in bittender flehender Weise *redet der Arme und der Reiche harte Dinge erwiedert*. — V. 24. להתרועע halten *Syrer Theod. Targ. Vulg.* für eine neue Bildung von רֵעַ *Freund*, etwa so: *ein Mann der Freunde um sich zu befreunden!* d. i. mit einem der viele Freunde hat muss man sich befreunden. Aber solche Bildung würde doch von רעה, der Wurzel von רֵעַ *Freund*, ausgehen müssen. Auch scheint וְיֵשׁ in [b] einen Gegensatz zwischen [a] und [b] zu verlangen. Daher denken wir an Wurzel רע, רעע, vgl. das Nifal in 11, 15.: *ein Mann der Freunde* = ein Freund aller Welt *ist um sich als schlechten zu erweisen*, der hat nicht den Willen in Unglück und Noth treu auszuharren; *doch giebt es Freunde anhänglicher als Brüder*, die treuer sind als leibliche Brüder, vgl. zu 17, 17. —

Cap. 19. V. 1. כסיל in [b] bildet nur dann einen Gegensatz zu רָשׁ, wenn man an einen reichen Thoren denkt; deutlicher steht 28, 6., wo unser Vers fast wörtlich wiederholt wird, עָשִׁיר, doch hat man sicher kein Recht danach an unserer Stelle zu ändern, da jeder auf unrechtmässige Weise reich gewordene als *Thor* bezeichnet werden kann und als solcher den Gegensatz bildet zu dem frommen Armen, dem schlichten einfachen Manne V. 22., vgl. *πτωχός* Luc. 6, 20. Zu עקש שפתיו vgl. עקש לבב 11, 20. 17, 20. — V. 2. *Auch wenn nicht erkennt die Seele* (d. i. nach [b] wenn der Mensch nicht scharf erkennt was ihm zu thun obliegt und sich zu unvorsichtigen Handlungen hinreissen lässt) *ist nicht gut* (17, 26.), *und wer eiliger Füsse ist geht irre* (vgl. zu

8, 36.). Das גם scheint auf ursprünglichen Zusammenhang mit einem Verse, in welchem unschlüssiges Zaudern getadelt ward, hinzuweisen. — V. 3. *Die Thorheit des Menschen bringt zu Fall seinen Weg*, das bedenkt aber der dessen Wandel haltlos und unsicher geworden ist nicht, er schiebt vielmehr die Schuld seines Unglücks auf Jahve und zürnt ihm. Vgl. Sir. 15, 11—20. חסלף 13, 6. — V. 4. Vgl. V. 6. u. 7. 14, 20[b]. Zu [b] 14, 20[a]. יפרד *wird er getrennt*, weil sein Freund nichts mehr von ihm wissen will. Es steht hier der Singul. *von seinem Freunde*, sogar von dem ihm genau verbundenen Freunde. — V. 5. [a] kommt V. 9[a] wieder vor. לא ינקה 17, 5. יפיח כזבים 6, 19. — V. 6. *Das Antlitz des Fürsten streicheln viele*, ihm schmeicheln viele, nach [b] weil er Geschenke vertheilen kann. *Und Gesammtheit des Freundes* = Masse von Freunden *ist dem Geschenke spendenden Manne.* Statt כל־הָרֵעַ haben ausser der Vulg. die alten Ueberss. כל־הָרָע gelesen: *jeder schlechte* schmeichelt *dem Mann des Geschenks.* — V. 7. מרעהו eigentlich *seine Freundschaft*, hier = seine Freunde, daher der Plur. des Verbi רחקו; es kann von dem Singul. מֵרֵעַ Freundschaft = Freund, der Plural מֵרֵעִים gebildet werden Judd. 14, 11., und wenn an unserer Stelle statt מֵרֵעֵהוּ *R. Norzi* nach dem Vorgange des *Qimchi* מְרֵעֵהוּ punctiren will, so liegt dabei vielleicht die Meinung zu Grunde, dass an unserer Stelle der Plural מֵרֵעִים mit dem Suff. stehe. Es findet sich in unserem Verse noch ein drittes Glied: *der Worten nachjagt ihm sind sie* (statt לא will Qri לו lesen, welche Lesart in den Text aufzunehmen unnöthig ist, da לא andere wiewohl immerhin seltene Schreibart für לו sein kann); der Sinn müsste etwa sein, wenn man Zusammenhang mit [a] und [b] sucht, wer sich durch Worte täuschen lässt, dem sind solche Freunde, die zur Zeit der Noth untreu werden. Doch kann מרדף אמרים schwerlich solches bedeuten. Auch erregt in der Reihe der zweigliedrigen Verse das dritte Glied gleich den Verdacht, dass es das Fragment eines ganzen Verses sei. Dazu kommt, dass Septuag. hier drei Glieder mehr haben, von welchen das dritte so lautet: ὁ πολλὰ κακοποιῶν τελεσιουργεῖ κακίαν, dem sich als zweite Vershälfte die Worte anschliessen: ὃς δὲ ἐρεθίζει λόγους οὐ σωθήσεται, in welchen unser [c] deutlich zu erkennen ist, wiewohl statt לא־המה die Septuag. wahrscheinlich gelesen haben לא יִמָּלֵט. Wir können also nicht zweifeln, dass unser hebr. Text hier eine Lücke hat, welcher die Deutung des לא durch לו ihren Ursprung verdankt, welche aber durch sie nur zur Noth verdeckt worden ist. — V. 8. קנה לב 15, 32[b]. *Liebt seine Seele*, indem er für sein Heil sorgt; das Gegentheil 29, 24. *Wer hütet Einsicht*, sie erstrebt und sorgsam bewahrt, *zu finden Gutes!* = der wird finden Gutes, wie denn auch die alten Ueberss. den Infin. gleich durch das bestimmte Tempus ausdrücken, vgl. *Ewald* Lehrb. 237 c. — V. 9. Ganz wie V. 5., nur dass das negat. לא ימלט durch יאבד er-

setzt ist. — V. 10. לא נאוה 17, 7. 26, 1.; wie nach letzterer Stelle dem Thoren keine כבוד zukommt, auf welche etwa Fürsten und Herscher Anspruch haben, so nach unserer kein תענוג, kein *Wohlleben*, welches zu führen Privilegium Hochstehender zu sein pflegt. Die Steigerung ist diese: nicht ziemt's dem Thoren zu leben wie ein Fürst, *viel weniger* ziemt es *dem Knechte über Fürsten zu herschen*; vgl. Qoh. 10, 7. Sir. 11, 5. — V. 11. *Die Klugheit des Menschen macht ihn geduldig*, so dass er für Beleidigung Rache zu nehmen nicht für etwas lobenswerthes hält, sondern seinen Ruhm darin setzt, *hinwegzugehen über Vergehen*. — V. 12. [a] mit geringer Veränderung zum zweiten Male 20, 2., vgl. 28, 15. 16, 14.; ein ganz ähnliches Bild wie in [b] kam schon 16, 15[b] vor. — V. 13. דלף טרד, noch einmal 27, 15., *eine beständige Traufe*. טרד *treiben*, eine treibende Traufe ist die bei welcher ein Tropfen den andern drängt. — V. 14. Von den Aeltern kann auch wohl ein der Liebe Gottes unwürdiger Mann Haus und Gut erben, aber ein *verständiges Weib ist von Jahve* und ein Geschenk seiner Gnade, vgl. 18, 22. — V. 15. *Faulheit lässt fallen*, senkt herab auf den Menschen, *Betäubung*, durch welche ihm Lust und Kraft genommen wird sich aus seiner Faulheit aufzuraffen und zu arbeiten. Zu [b] vgl. 10, 4. 12, 24., auch 20, 13. — V. 16. Zu [a] vgl. Qoh. 8, 5. שמר נפשו 16, 17. *Wer seiner Wege nicht achtet*, nicht dafür sorgt dass er dem Gesetze gemäss (בְּיָשְׁרוֹ 14, 2.) wandelt, *soll getödtet werden*; Ktib יוּמָת, das bekannte Todesstrafe androhende Wort des mosaischen Gesetzes; dafür will Qri mildernd lesen יָמוּת wie 15, 10. — V. 17. *Es leihet dem Herrn wer sich des Armen erbarmt*, denn dadurch ehret er Gott 14, 31. und erwirbt sich so Gottes Gnade, welcher *seine That* (12, 14.) *ihm vergilt*. — V. 18. Einem erzürnten Vater, der an der Besserung des ungerathenen Sohnes verzweifelnd ihn tödten möchte, wird zugerufen: *züchtige deinen Sohn denn noch ist Hoffnung da, aber ihn zu tödten wünsche nicht*. — V. 19. Ktib גרל suchen ältere Erklärer in der Bedeutung von גּוֹרָל *Loos* zu nehmen; *Schultens* will dafür die Bedeutung *hart*, *Ewald* die Bedeutung *häufig* nachweisen. Die alten Ueberss. haben גדל gelesen, ohne Ausnahme, und die Masora (*R. Norzi* schreibt גְּדָל־ mit Ga'ja) schreibt auf das bestimmteste vor, dass so zu lesen sei, wesshalb wir das Qri vorziehen. *Ein grosser des Zornes* ist einer der חֵמָה גְדוֹלָה hat Daniel 11, 44. 2 Reg. 22, 13. und dieser Ausdruck ist nicht auffallender wie גְּדֹל הָעֵצָה Jerem. 32, 19. Ein solcher *trägt Strafe*, muss für das Unrecht, welches er im Zorn begangen, Strafe leiden. *Ewald* nimmt [b] als Frage: „*denn willst du ihn wohl immer wieder retten?* was du müsstest wenn der Jähzornige keine Strafe leiden soll, aber weil man ihn nicht immer wieder retten kann, muss man ihn die Strafe leiden lassen, damit er klug werde." Derselbe Sinn kommt auch ohne Frage heraus: *denn wenn du rettest, so wirst du es immer wieder müssen*. Wir finden keinen

anderen Sinn der irgendwie befriedigen könnte, und die Lesart zu ändern ist keine Veranlassung, da auch die alten Ueberss. wie es scheint sich an unseren Textes-Worten abgemüht haben. Aeltere Erklärer verbinden unsern Vers mit V. 18.: *denn wenn du rettest* den Sohn, ihn nicht tödtest, *so wirst du ihn immer wieder züchtigen* und somit vielleicht bessern können. — V. 20. Vgl. 12, 15. באחריתך *in deinen späteren Jahren.* — V. 21. Vgl. 16, 1. 9. — V. 22. Von einem Armen dem Mitleiden zu zeigen eine Freude ist, wenn zu helfen ihm die Mittel fehlen, kann der Spruch gelten: *des Menschen Lust ist seine Liebe und besser ist ein Armer als ein Lügner*, der Hülfe verspricht, auch helfen kann, aber doch nicht hilft. — V. 23. *Die Furcht Jahve's ist zum Leben* = wer Jahve fürchtet ist zum Leben, *gesättigt bleibt er* weil Jahve ihn nicht hungern lässt 10, 3., *wird nicht heimgesucht von Unglück.* רע ist als Accusat. der näheren Bestimmung dem Passiv untergeordnet. — V. 24. Der Hungrige, der seine Hand in die Schüssel gesteckt hat um Speise herauszunehmen, aber zu faul ist die Hand mit Speise zum Munde zu führen, ist ein deutliches Abbild dessen der auch die geringste Arbeit scheut um sich Brod zu erwerben. Mit geringer Abweichung kommt unser Vers 26, 15. wieder vor. — V. 25. *Den Spötter magst du schlagen*, nach 21, 11. nicht um ihn zu bessern, sondern damit an seiner Bestrafung sich der *Einfältige* ein Beispiel nehme und *klug werde, und tadeln den Kundigen, so wird er Wissen verstehn*, während beim Spötter Tadeln nichts hilft 13, 1. 15, 12. הוכיח ist hier schwerlich ein Infinit., sondern Imperat., wiewohl die Form הוכיח statt הוֹכַח auffallend ist. — V. 26. Dem Partic. משדד folgt in fortgesetzter Rede das Imperf., vgl. 6, 14. *Wer den Vater überfällt* 24, 15., *die Mutter fortjagt.* מביש 10, 5., vgl. 13, 5. יבאיש ויחפיר. — V. 27. Die ironische Aufforderung: *Lass' ab, mein Sohn, zu hören Zucht, um von der Weisheit Worten abzuirren,* ist, wenn solches Abirren dem Sohne als schlimmstes Uebel bekannt und verhasst gemacht ist, stärkste Mahnung die Zucht zu hören, weil er nur dadurch dem Unglücke abzuirren entgehen kann. לשמע ist dem Imperat. חדל untergeordnet, לשגות dem ganzen Satze in [a], denn [b] giebt die Folge des Ablassens in [a] an. — V. 28. *Der ruchlose Zeuge spottet des Gerichts* dadurch dass er unwahres redet; *und der Mund der Frevler verschlingt gierig* (als wäre es eine süsse Frucht Jes. 28, 4.) *Unheil*, denn indem sie ohne Scheu ja mit Lust Unwahrheit sagen ist ihr Mund die Veranlassung, dass gleichsam ein Unruhe Angst und endlichen Untergang bringendes Gift in ihren Leib hinein kommt; so ist die Rede welche sie aussprechen zugleich ein Unheil was sie einschlucken. Vgl. Iob 20, 12 ff. — V. 29. erklärt den vorigen Vers; von einem און, welches die das Gericht verspottenden verschlucken, kann die Rede sein, da Spötter schweren Strafen nicht entgehen, vielmehr diese schon für sie *bereit sind*, gleichsam auf sie warten. מהלמות 18, 6. *Für*

den Rücken der Thoren 26, 3. Die כסילים sind eben die in [a] לצים genannten. —

Cap. 20. V. 1. *Wein ist ein Spötter, Meth ein Lärmmacher,* insofern der Trunkene spottet und Lärm macht. Beides thut der Weise nicht; *wer* also *dadurch,* durch Wein und Meth, *taumelt* (5, 19 f.), d. h. sich gern betrinkt, *ist nicht weise.* — V. 2. Zu [a] vgl. 19, 12. מתעבר ist hier mit dem Suffix verbunden; die gewöhnliche Bedeutung dieses Hitpael *sich erzürnen* gegen Jemanden Ps. 78, 62. vgl. Prov. 26, 17. hat hier also den activen Begriff *sich einen erzürnen* erhalten, vgl. *Ewald* Lehrb. 124 b. *Wer ihn erzürnt* (so auch die alten Uebers.) *sündigt gegen sich selbst,* indem er sich durch eigne Schuld in die grösste Gefahr stürzt. נפשו könnte, wenn man חוטא die Bedeutung *beschädigt* sich selbst zuschreiben dürfte, Accus. des Objects sein wie in משחית נפשו 6, 32. oder חמס נפשו 8, 36. Aber da diese Bedeutung nicht weiter nachgewiesen werden kann, ist es gerathener נפשו für einen frei untergeordneten Accus. zu halten. — V. 3. שֶׁבֶת nicht Substant. von שֶׁבֶת *das Aufhören,* welches nur hier vorkommen würde, sondern wie immer Infin. von ישב. *Wohnen vom Streite* ist friedlich wohnen entfernt vom Streite. Das gereicht einem Manne zur Ehre dass er keinen Streit veranlasst, *während der Thor sich in wilder Wuth gehen lässt* und so nothwendig Streit hervorruft. יתגלע 17, 14. 18, 1. — V. 4. *Wegen des Winters,* wegen der unangenehmen kalten Witterung unterlässt es der Faule, der sich durch leichteste Veranlassung gern von der Arbeit abhalten lässt (19, 24.), den Acker zu bestellen. Qri וְשָׁאַל, Ktib wahrscheinlich יְשָׁאֵל Ps. 109, 10.; die meisten Ausleger so: *er bettelt in der Erndte, und nichts erhält er;* passender scheint diese Auffassung: *er verlangt in der Erndte* nach dem Ertrage des Ackers *und nichts ist da.* — V. 5. Schwer zu ergründen (tiefes Wasser 18, 4.) mag oft der Vorsatz, den ein Mann für sich gefasst hat und für sich, *in seinem Herzen,* bewahren will, sein, aber dennoch *schöpft der kluge Mann ihn heraus* und weiss sich Kenntniss desselben zu erwerben. Der bildliche Ausdruck דלה ist durch den Vergleich mit *tiefem Wasser* in [a] veranlasst; wir haben demnach streng genommen an in der Tiefe der Erde befindliches und somit schwer zu schöpfendes Wasser hier zu denken. — V. 6. *Masse der Menschen* = gar viele Menschen *rühmen ein jeder seine Liebe;* dass dieses jeder Einzelne von den vielen thut wird hervorgehoben; und doch, wenn einer diese Liebe in Anspruch nehmen will, *wer wird einen treuen Mann finden?* — V. 7. Ein Gerechter zu sein ist nicht leicht; nur *wer in seiner Unschuld wandelt* (23, 31.) *ist ein Gerechter;* dem wird aber auch hoher Segen zu Theil selbst nach seinem Tode: *glücklich seine Söhne nach ihm,* 14, 26. *Ewald* mit den Septuag. *wer als Gerechter wandelt in seiner Unschuld.* — V. 8. Dass jeder zu Gericht sitzende König durch seine Augen *jede Schlechtigkeit* oder nach V. 26[a] vielmehr *jeden Schlechten wurfele* d. h. aus sei-

ner Nähe verscheuche ist natürlich nicht die Meinung. Aber der rechte König sollte es thun, wie denn auch ähnliches dem Könige Jes. 11, 4. zugeschrieben wird. Vgl. 16, 10 ff. — V. 9. Die Frage: *wer wird sagen?* setzt voraus dass keiner gefunden wird, der behauptet: *gereinigt habe ich mein Herz*, *bin unbefleckt von meiner Sünde.* Darüber lässt sich streiten, ob hier Reinigung von begangenen Sünden gemeint ist vgl. z. B. Ps. 51, 12., oder Enthaltung vom Sündigen überhaupt. Letzteres ist sprachlich zulässig, denn זכיתי kann bedeuten: ich habe rein gehalten, und meine Sünde kann ebensowohl die Sünde sein welche ich hätte begehen können, als die welche ich begangen habe. — V. 10. *Doppelter Stein und doppeltes Mass* Deuter. 25, 13 f. [b] hatten wir schon 17, 15. — V. 11. Man ist geneigt hier mit *Ewald* bei מעלליו an das Thun eines עולל, an *Spielereien* zu denken, aber dieser Begriff der spielenden That eignet dem Worte sonst nirgends. *Auch an seinen Thaten,* die nicht aus der besonnenen Ueberlegung wie die Thaten des Mannes hervorgehen aber eben desshalb, so unbedeutend sie auch sein mögen, ein treues Abbild seines Innern sind, *lässt sich der Knabe erkennen.* — V. 12. Der Gedanke ist wohl der, dass weil Jahve Ohr und Auge geschaffen hat er Alles hört und Alles sieht, vgl. 15, 3., besonders Ps. 94, 9. — V. 13. Zu [a] vgl. 6, 9 ff. ירש 23, 21. 30, 9. in gleicher Bedeutung wie sonst רוש. *Sperr' auf deine Augen* = gieb dich dem Schlafe nicht hin, arbeite tüchtig, *sei satt von Brod,* welches dem fleissigen Arbeiter nicht fehlen wird 12, 11. — V. 14. Der Käufer tadelt die Waare, hat er sie bekommen *und geht er seiner Wege* (אֹזֵל לוֹ *geht er weg sich* = für sich d. i. etwa: geht er seiner Wege, vgl. [illegible]), *dann rühmt er sich* des wohlfeilen Kaufs. Dieser Spruch ist z. B. passend im Munde des Verkäufers, der den Käufer welcher um wohlfeil zu kaufen die Waaren herabsetzt zurückweist. רע רע *schlecht, schlecht!* — V. 15. *Es giebt Gold und Fülle von Perlen,* und wer wollte bestreiten dass sie hohen Werth haben, *aber kostbarstes Gefäss sind Lippen der Erkenntniss,* die gelten ebensoviel und wohl noch mehr als Gold und Perlen. *Gefäss der Kostbarkeit* = kostbarstes Gefäss. Vgl. das über den Werth der Weisheit gesagte 3, 14 f. 8, 11. — V. 16. Wer so unverständig ist, dass er für einen fremden Mann oder (nach dem Qri) für das Weib eines andern (נָכְרִיָּה vgl. zu 3, 16.) Bürgschaft übernommen hat und ihr nicht nachkommen kann, verdient keine Schonung: *nimm nur fort sein Kleid denn er vertrat den Unbekannten, und um der Fremden willen pfände ihn.* Ktib נָכְרִים *die fremden Leute* ist gewiss ursprünglich Lesart an unserer Stelle; Qri erklärt sich aus dem Streben, unsern Vers mit 27, 13. gleichlautend zu machen. Vgl. 6, 1 ff. — V. 17. *Süss ist dem Manne Brod des Trugs,* auf trügerische Weise erworbenes Brod, *doch später wird angefüllt sein Mund mit Sand,* wodurch ihm das Essen hinreichend verleidet

wird. חצץ nur noch Thren. 3, 16., vgl. حصى. — V. 18. Der Plur. fem. מחשבות ist hier wie häufig sonst mit dem Sing. fem. תִּכּוֹן verbunden. *Gedanken werden durch Berathung festgestellt;* עצה hier wohl Berathung mit Anderen, = סוד 15, 22[a], nach welcher Stelle unser [a] zu erklären ist; *und durch Lenkung*, die nach [a] und 24, 6. als Ergebniss der Berathung aufgefasst werden müsste, *führe Krieg* wenn du den Sieg erringen willst. *Ewald* will statt עֲשֵׂה den Infin. עֲשׂוֹת 21, 3. lesen: *durch Lenkung ist Kriegführen* = führt man glücklichen Krieg. Doch ist der Imper. passend als eine Forderung welche durch [a] begründet ist. — V. 19. [a] ebenso wie 11, 13., denn auch an unserer Stelle kann הולך רכיל, wiewohl es zuletzt steht, Subject sein. *Mit dem der aufsperrt seine Lippen* (ganz ähnlich 13, 3.) d. i. mit dem Schwätzer *mische dich nicht*, eben weil er keine Geheimnisse bei sich behalten kann. — V. 20. *Dessen Leuchte erlischt* (13, 9.) *mitten in der Finsterniss* (vgl. zu 7, 9.) d. i. zu einer ihm sehr ungelegenen Zeit. Ktib אישון; Qri אֱשׁוּן, sonst nirgends im A. T., ist ein aramäisches Wort, welches *Schwärze* bedeutet. Es erklärt sich daraus, dass neben אִישׁוֹן die sogenannte defective Schreibart אשׁוֹן vorkam, welche zu der Meinung Veranlassung gab, dass das aram. Wort אֱשׁוּן, welches dem Inhalte ganz angemessen ist, sich finde. Vgl. *R. Norzi* zu d. St. — V. 21. Ktib Partic. Pual von בחל würde nach Zach. 11, 8. und ܒܚܠ ein *verabscheutes* oder verwünschtes Erbe bedeuten können, denn an بخل *geizig sein* und somit an ein durch Geiz erworbenes Erbe mit vielen Auslegern zu denken liegt eben weil von einem Erbe die Rede ist ganz fern. Qri מְבֹהֶלֶת vgl. Ester 8, 14. haben alle alten Ueberss. gelesen; das bedeutet: *ein beschleunigtes Erbe.* Nach Vergleichung von 28, 20. 22. müssen wir dieser in sprachlicher Hinsicht keine Schwierigkeit darbietenden Lesart den Vorzug geben. Der Gegensatz ist dieser: *ein beschleunigtes Erbe im Anfang* d. i. früh aber unrechtmässig erworbener Besitz, *und sein*, des Erbes, *Ende wird nicht gesegnet*, d. i. zuletzt doch Armuth, weil kein Segen auf solchem Besitz ruht. — V. 23. Zu [a] vgl. V. 10. Zu [b] 11, 1. — V. 24. *Vor Jahwe sind des Mannes Schritte* ist nach 16, 9[b]. zu verstehen. *Und der Mensch, was versteht er von seinem Wege?* = nicht versteht er ihn; er kann wohl Vorsätze fassen, diesen oder jenen Weg einzuschlagen, aber ob er seine Vorsätze ausführen kann weiss er nicht; 16, 9[a]. 1. 3. — V. 25. Ueber die Accentuation von ילע vgl. *R. Norzi* zu d. St. Accentuirt wird entweder יָלַע als wäre das Wort 3 Perf. Qal, oder יָלַע als wäre es ein verkürztes Imperf. Qal von לוע; denn dass aus Missverständniss in vielen Ausgaben die verschiedene Accentuation zusammengeworfen ist und das Wort mit zwei Accenten יָלַע geschrieben wird kommt nicht in Betracht. Die Bedeutung der

Wurzeln ילע, welche nur hier vorkommen würde, und לוע (die nach *Vulg.* und vielen Auslegern hier *devorare* wie Obad. 16. bedeuten soll) würde mit לעה übereinstimmen müssen: *unbesonnen, ohne Ueberlegung reden.* Aber das verkürzte Imperf. hat hier keinen Raum; auch dürfte schwerlich das Perf. zulässig sein, vor welchem ältere Erklärer אִם ergänzen: *Fallstrick des Menschen ist wenn er unbesonnen verspricht, gelobt, Heiliges.* Die Schwierigkeit wird gehoben, wenn man mit *Ewald* an ein Substant. denkt, welches wohl יֶלַע auszusprechen wäre: *unbesonnenes Geloben des Heiligen* d. i. einer Sache, die durch das Gelübde קֹדֶשׁ und somit Eigenthum Gottes wird. *Und nach den Gelübden zu erwägen* ob man das Gelübde halten könne und wolle. — V. 26. Vgl. V. 8. *Und er liess hingehen über sie das Rad;* man denkt zunächst, zu dem Zwecke um durch die Räder des Dreschwagens das Korn von der Spreu zu sondern. Dieser Act der Sonderung, das Dreschen, geht aber dem Wurfeln vorher; dennoch steht in b וַיָּשֶׁב, und da diese Form sich auf eine vorhergehende Handlung beziehen muss, so muss in dem Partic. מְזָרֶה der Begriff des Praeteriti liegen: *es wurfelte Frevler ein weiser König und dann liess er hingehen.* Da dem so ist, muss man bei b an die Strafe des Zerdreschens, der Zermalmung durch Räder denken 2 Sam. 12, 31. 1 Chron. 20, 3. Amos 1, 3. Dass grade diese Art der Strafe genannt ist, erklärt sich aus dem Streben, einen dem bildlichen Ausdrucke מזרה entsprechenden Ausdruck zu erhalten. — V. 27. *Eine Leuchte Jahve's* d. i. eine von Jahve gegebene Leuchte *ist des Menschen Geist, welche durchforscht* das Innere des Menschen, auch das verborgenste. Zu חדרי בטן vgl. 18, 8. — V. 28. חסד ואמת hier wie 3, 3. von der liebevollen und aufrichtigen Gesinnung des Königs gegen andere. Zu כעד vgl. z. B. Jes. 9, 6. — V. 29. Zu b vgl. 16, 31. — V. 30. Ktib תַמְרִיק neben Qri תַמְרוּק, welche letztere Form im Buche Ester einige Male vorkommt von der *Einreibung* der Salben und Wohlgerüche zur Verschönerung. *Am Schlechten* d. i. am schlechten Menschen soll nach unserem Verse eine Einreibung vorgenommen werden; diese Einreibung soll sein *wund machende Striemen und tiefeindringende Schläge;* מכות חדרי בטן *Schläge der Kammern des Leibes* können nur solche sein, die nicht bloss die Oberfläche berühren.

Cap. 21. V. 1. *Wasserbäche* leitet der Ackerbauer nach Belieben auf Wiesen und Felder, damit sie Segen verbreiten und fröhliches Gedeihen der Pflanzen befördern. *Das Herz des Königs ist solchen Wasserbächen gleich in Jahve's Hand, er wendet es wohin er will,* wohin er Segen und Freude spenden will. — V. 2. Fast ganz so wie 16, 2. Vgl. auch 16, 25. 14, 12. — V. 3. Zu נבחר vgl. 22, 1. Das Opfer der Schlechten ist Jahve durchaus nicht lieb, vielmehr ein Gräuel nach V. 27. Zu dem Gedanken Ps. 50, 7 ff. und Stellen ähnlichen Inhalts in den prophet. Schriften. — V. 4. רום und רחב sind Infinitive. נִר nimmt

mit einigen älteren Erklärern *Ewald* in der Bedeutung von כִּיר 13, 23.; bei weitem die meisten Erklärer und alle alten Uebersetzungen nehmen das Wort hier gleichbedeutend mit נֵר, wie nach *R. Norzi* in vielen Handschriften das Wort punctirt ist. Doch ist die Punctation נִר an unserer Stelle durch das Ansehen der genauesten jüdischen Grammatiker gesichert, welche aber keinen Unterschied der Bedeutung zwischen נֵר und נִר zulassen wollen. *Hochsein der Augen und Weitsein des Herzens* d. i. der freudig stolze Blick und das von keiner Sorge beengte Herz (vgl. רחב Jes. 60, 5.); in Apposition wird hinzugesetzt: *die Leuchte der Frevler*, wonach also in a von den stolzen Augen und dem fröhlichen Herzen der Frevler die Rede ist, die ihre *Leuchte*, ihr strahlendes Glück genannt werden, weil sie von diesem Glücke zeugen. Aber alles dieses ist *Sünde*, und somit können sie sich nicht lange erfreuen (vgl. לְחַטָּאת in 10, 16.); sie wird vielmehr bald erlöschen, 13, 9. — V. 5. Da vom Erwerbe der sich mehrt oder verloren geht die Rede ist, so muss חרוץ den durch emsigen Fleiss Erwerbenden, אץ den mit hastiger Eile und durch schlechte Mittel Gewinn Suchenden (vgl. 28, 20. und daneben 20, 21.) bezeichnen. מותר und מחסור wie 14, 23. Vgl. 13, 11. und Sprüche wie 12, 11. — V. 6. Gewöhnlich fasst man den Vers so auf: *Erwerbung von Schätzen durch trügerische Zunge ist flüchtiger Hauch derer die den Tod suchen.* Die מבקשי מות wären so zu verstehen wie die welche den Tod lieben 8, 36. oder den Untergang suchen 17, 19. Aber grammatisch ist diese Auffassung schwerlich zulässig, da der stat. constr. הבל nicht durch das Adject. נדף von מבקשי מות getrennt werden kann; auch kann man sich den Gedanken: Hauch solcher die den Tod suchen, nicht wohl zu einer klaren Anschauung bringen. Grammatisch zulässig scheint allein diese Auffassung: *ist flüchtiger Hauch, Suchende des Todes.* Doch sieht man nicht wie Erwerbung der Schätze, wenn man nicht annehmen will, dass Erwerbung so viel bedeute als: *die welche erwerben*, Tod-suchende genannt werden kann. *Ewald* will aus der allerdings sehr freien Uebersetzung der Septuag. schliessen, dass sie statt מבקשי מות gelesen haben מוקשי מות. Da aus der Anmerk. des *R. Norzi* zu d. St. hervorgeht, dass wahrscheinlich *Raschi* in seinem Exemplare des A. Ts מוקשי las, halten wir dieses Wort für die richtige Lesart: *Erwerbung der Schätze — — ist flüchtiger Hauch, Netze des Todes.* — V. 7. שד könnte nach 24, 2. das gewaltsame Handeln der Frevler bezeichnen, in welchem ihre Weigeruug Recht zu thun zum Vorschein kommt. Aber die Begründung von a durch den mit כי eingeführten Satz in b tritt schärfer und schlagender hervor, wenn wir שד nach Jes. 13, 6. Job 5, 22. von dem plötzlichen Untergange der Frevler verstehen: das den Frevlern bestimmte plötzliche Verderben *rafft sie fort, denn sie weigern sich* (V. 25.) *Recht zu thun.* — V. 8. איש וזר den alten Erklärern gemäss: *der schlechte*

und fremde (das soll sein der dem Rechte fremde) *Mann. Lud. Capellus* schon fasste וזר als Adjectiv *schuldbelastet* auf; ihm folgen viele Ausleger, auch *Umbreit* und *Ewald*. Aus dem Gegensatze איש וזר und זך erhellt, dass וזר ein Adjectiv sein muss, welches den *Mann* dahin bestimmt, dass ein *schlechter Mann* gemeint ist; nach Vergleichung von وزر und مُوزَر kann man nicht zweifeln, dass dem Adject. וזר die Bedeutung *schuldbelastet, verbrecherisch* eignen könne. הפכפך ist, da es voransteht und דרך feminin. zu sein pflegt, nicht Praedicat: *verkehrt ist der Weg des*, sondern stat. constr.: *ein ganz Verkehrter des Weges ist verbrecherischer Mann; und ein Reiner, sein Erwerb* (nach V. 6.) *ist grade.* — V. 9. Auf der Zinne eines Daches zu wohnen und allem Wetter ausgesetzt zu sein ist sicher höchst unangenehm, aber doch noch besser als die Bequemlichkeit des Wohnens im Hause zu haben, dabei aber das Haus mit einem streitsüchtigen Weibe zu theilen. Vgl. V. 19. בית חבר Septuag. und Vulg. richtig: *gemeinschaftliches Haus.* — V. 10. *Nicht findet Erbarmen* (Jes. 26, 10.) *in seinen Augen sein Freund*, weil die Seele des Frevlers mit so unwiderstehlicher Gier nach Bösem trachtet, dass seines Freundes zu schonen er nicht einmal über sich gewinnen kann. — V. 11. Zu [a] vgl. 19, 25. Ueber den Unterschied zwischen לץ und פתי vgl. 9, 6—9. השכיל ל nimmt man wie הוכיח ל 19, 25.: *und warnt man einen Weisen, lernt er Wissen.* Aber der Gegensatz kommt nur heraus wenn bei יקח wieder פתי aus [a] Subject ist, und חשכיל (z. B. auch Jes. 52, 13. Prov. 17, 8.) *Glück haben* bedeutet: *und wenn Glück ist dem Weisen lernt er Wissen.* Die Strafe des לץ schreckt den Einfältigen ab, das Glück des Weisen spornt ihn an. — V. 12. Da צדיק auch Subject für [b] sein muss, von einem gerechten Menschen aber schwerlich gesagt werden kann, dass er *stürze Frevler in Unglück*, so müssen wir bei צדיק an den gerechten Gott denken. *Es achtet der gerechte* Gott *auf das Haus des Frevlers* um zur rechten Zeit die Frevler zu bestrafen. — V. 13. Der Nachdruck liegt auf גם הוא. Folge dessen, dass er sein Ohr verschliesst vor dem Flehen des Dürftigen, ist zunächst seine eigne Noth, sein eignes Unglück: *auch er* unglücklich geworden *wird rufen* nach Rettung *und nicht wird er erhört.* — V. 14. In [b] ist *Geschenk in den Schoss* das heimlich empfangene, wie שחד מחק 17, 23. das heimlich gegebene Geschenk. כפה kommt nur hier vor; der Wurzel כף gemäss denkt man zunächst an *krümmen, niederbeugen* des Zorns. Chald. u. Vulg. scheinen כפה mit כבה *auslöschen* zusammenzustellen. — V. 15. Nach [b] ist [a] so zu verstehn: *Freude ist dem Gerechten Rechtthun*, sofern es ihm Freude, Glück und Segen bringt. Im Gegentheil den Sündern steht keine Freude, sondern nur die מחתה 10, 29. bevor. — V. 16. *Der Mensch der abirrt vom Wege der Einsicht wird in der Versammlung der Schatten ruhen* = bald selbst ein Schatten werden weil

rascher Tod ihm bevorsteht, vgl. z. B. 2, 18. 9, 18. — V. 17. *Wer lieb hat Freude* ist nach [b] der Verschwender. *Vulg.* übersetzt gleich: *qui diligit epulas in egestate erit.* Dass der *Wein* das Herz erfreut ist bekannt, auch die *Salbe* erfreut es 27, 9. — V. 18. *Lösegeld für den Gerechten ist Frevler, statt der Redlichen der Treulose,* vgl. 11, 8. — V. 19. Vgl. V. 9. *Weib der Streitsachen und des Kummers* ist streitsüchtiges den Mann bekümmerndes Weib. — V. 20. Der Weise ist zugleich der sparsame Mann; der hat *lieblichen Schatz und Salbe* in seiner Wohnung; *der Thörichtste der Menschen,* der welcher ein rechter Thor (15, 20) ist *verschlingt es,* bringt *es,* nämlich was er besitzt, Schatz und Salbe, schnell durch; V. 17. — V. 21. צדקה ist das erste Mal Gerechtigkeit als Eigenschaft des Gerechten, das zweite Mal als Zustand des Gerechten, d. i. des von Gott für gerecht erklärten und somit Gesegneten. חיים und כבוד vgl. 3, 16. — V. 22. *Stadt der Helden* ist die von vielen Helden vertheidigte Stadt. *Sie bestieg ein Weiser* d. h. ein Weiser eroberte sie, was voraussetzt, dass Weisheit doch noch stärker ist als die Kraft der Helden 24, 5. Das ה in מבטחה wiewohl Raphe muss das ה des sich auf עיר beziehenden Suff. fem. sein. Doch wird es auch mit Mappiq geschrieben. ויורד *da,* nachdem er sie erobert hatte, *stürzte er zu Boden.* — V. 23. Vgl. 13, 3. — V. 24. *Ein sich blähender Stolzer, Spötter ist sein Name* und mit Recht wird er so genannt: *er handelt im Uebermuthe des Stolzes* und somit als ein von Gott nichts wissender, seine Gebote verachtender, d. i. als ein לֵץ. — V. 25. *Des Faulen Wunsch tödtet ihn, denn seine Hände weigern sich zu arbeiten,* somit erwirbt er nichts trotz seines Wünschens, 13, 4., es bleibt beim Wünschen, und sollte er auch aus Mangel umkommen; *der Wunsch also,* eben weil es beim Wunsche bleibt, tödtet ihn. — V. 26. schliesst sich an V. 25. an: *alle Tage wünscht er sich ein Wünschen* = wünscht er heftig Besitz zu erhalten und erhält doch nichts, *und der Gerechte giebt und hält nicht zurück,* was voraussetzt, dass dieser durch seine Thätigkeit genug für sich und um anderen reichliche Gaben zu schenken erwirbt. Der צדיק hier ist der 11, 24 [a] beschriebene Mann. — V. 27. Zu [a] vgl. 15, 8 [a]. Das Opfer der Frevler, wenn sie es auch von ihrem Eigenthum darbringen und sonst nichts an ihm auszusetzen ist, ist ein Gräuel, *um wie viel mehr wenn man mit Betrug es darbringt;* in welchem Falle das geschieht sagt Mal. 1, 13. Vgl. Sir. 34, 21 ff. — V. 28. Zu [a] vgl. 19, 5. 9. *Der Mann der hört* könnte der sein, der auf Ermahnungen hört, sich gern unterweisen lässt 1 Reg. 3, 9. und in Folge dessen kein trügerisches Zeugniss ablegt. Der wird *für immer reden,* worin eben liegt, dass er nicht untergehen wird. Andere ziehen לנצח zu שמע, *wer auf Wahrheit hört,* indem נצח *Dauer* gleich *Wahrheit* sein soll, was an und für sich willkührliche Annahme ist. Die Bedeutung von לנצח steht fest durch das Gegentheil 12, 19 [b]. *Der Mann der hört*

ist aber wohl der aufmerksame Mann, der nicht leichtsinnig in den Tag hinein redet, sondern ruhig und bescheiden erwägt was er hört, damit sein Zeugniss fest stehe; vgl. das Gegentheil 18, 13. — V. 29. הֵעֵז בּ vgl. zu 7, 13. *Frechheit machen mit dem Gesichte* ist eine freche Stirn annehmen, d. i. hier nach [b] und V. 28. rasch und hartnäckig ohne Prüfung und Ueberlegung mit seinem Urtheile abschliessen und frech in den Tag hineinreden. Statt יכין, was man nach 16, 9. nicht erwartet, lesen Qri Septuag. und Vulg. יבין, nicht unpassend, da es im Gegensatze zu [a] auf das besonnene Handeln, auf Ueberlegen, auf Verstehen des Weges ankommt. Doch ist יכין (vgl. 2 Chron. 27, 6.) dem Zusammenhange angemessen, denn dass er seine Wege *festigt* setzt schon Ueberlegung und Besonnenheit voraus, und wahrscheinlich ursprüngliche Lesart, da 16, 9. gar leicht zu der Veränderung in יבין Veranlassung geben konnte. — V. 30. לנגד *vor* fasst man gewöhnlich in der Bedeutung לִפְנֵי oder בְּעֵינֵי *nach dem Urtheile Jahve's;* passenderen Sinn erhält man, wenn man in לנגד die Bedeutung *gegenüber*, das kann sein *im Gegensatze zu* festhält. Denn es giebt ja eine göttliche Weisheit, und nur dass die menschliche Weisheit und Einsicht, die Gott gegenübertreten will, keine Weisheit und Einsicht sei kann die Meinung unseres Verses sein. Dazu stimmt auch der Inhalt des folgenden Verses. — V. 31. Wie menschliche Weisheit nichtig ist, so auch das Vertrauen auf eigne Kraft und auf eigne Mittel: *Ross wird gerüstet für den Schlachttag, aber dem Herrn gehört der Sieg;* Ps. 33, 17. 20, 8. —

Cap. 22. V. 1. שם allein bezeichnet schon den *guten Namen*, Qoh. 7, 1. Iob 30, 8., ganz so wie ὄνομα in der Parallel-Stelle Sir. 41, 12. — V. 2. Zu [a] vgl. 29, 13. נפגשו *stossen auf einander*, müssen einer mit dem andern zusammenleben. Dass Gott der Schöpfer auch des Armen sei wird wie hier nachdrücklich hervorgehoben 14, 31. 17, 5. — V. 3. *Der Kluge hat gesehen das herankommende Unglück, da verbarg er sich* zur rechten Zeit. Ktib וַיִּסָּתֵר, ganz passend als weitere Folge des Perf. ראה. Qri וְנִסְתָּר, wie auch 27, 12., wo unser Vers wiederholt ist, נסתר steht, aber ohne ו, wodurch dort das Perf. nothwendig wird. *Die Thoren* nichts merkend *gingen* unbekümmert *weiter und mussten büssen.* Das Perf. ונענשו steht, weil das Unglück sie auf dem Wege überfiel, so dass ונענשו nicht Folge von עברו sondern gleichzeitig mit diesem ist. — V. 4. *Folge der Demuth* (15, 33.), *der Gottesfurcht ist Reichthum, Ehre und Leben.* Die Copula fehlt nach ענוה; wir vermissen sie um so weniger, da Demuth und Gottesfurcht ihren Begriffen nach so eng zusammengehören, dass das eine Wort dem andern wie in Apposition beigefügt werden kann. Merkwürdiger Weise kommt solche Beiordnung ähnlicher Wörter ohne Copula gleich wieder in V. 5. vor. — V. 5. צִנִּים nur noch Iob 5, 5. *Wer seine Seele bewahrt* (16, 17.) d. h. sie nicht Gefahren aussetzen oder verlieren will,

bleibe fern von den Dornen, Stricken. Er bleibt fern wenn er den דרך עקש nicht betritt. — V. 6. *Im Anfange treib an* (dieses liegt in חנך) *den Knaben seinem Wege gemäss* d. i. nach Massgabe des Berufs, für welchen er bestimmt ist; *auch wenn er alt wird,* also in seinem späteren Leben bis zum Greisenalter hin wird er aus eignem Antriebe auf ihm beharren. — V. 7. Die gewöhnliche Ordnung im Leben ist die, dass der Reiche über Arme herscht; *und wer leihet ein Sclave ist dem Manne der verleihet,* darum hüte man sich, wenn einem Selbstständigkeit, unabhängige Stellung lieb sind, vor dem Leihen. — V. 8. Das Gegentheil von [a] 11, 18[b]., nach welcher Stelle און den Gegensatz von שכר אמת ausdrückt und soviel wie שקר bedeuten muss. Wer Unrecht säet erndtet, aber was er erndtet ist *Eitelkeit*, hat keinen Bestand. *Und der Stab seines Uebermuthes*, der Stab mit welchem er בעברה Ies. 14, 6. andere schlug, *schwindet hin* (Genes. 21, 15. 1 Reg. 17, 16 u. s. f., besonders auch Ies. 10, 25.). *Umbreit* und ähnlich *Ewald: und seiner Strafe Stab ist schon bereitet*, aber עברה ist nicht Strafe, auch nicht 11, 23., und כלה kann weil das Ende, das zu Ende gehen ausdrückend, schwerlich *fertig sein* in dem Sinne von *bereit sein* bedeuten. — V. 9. Im Gegensatze zu רע עין 23, 6. muss der *gute des Auges* der freundliche mildthätige Mann sein. *Er wird gesegnet, denn er giebt von seiner Speise dem Armen;* solchem Thun folgt Segen vgl. 19, 17. — V. 10. *Vertreib den Spötter* aus der Versammlung, nach Septuag. ἐκ συνεδϱίου, *und fortgehen wird Hader* zugleich mit dem Spötter, weil nur er den Hader verursachte, *und aufhören wird Streit und Schande.* Schande, wohl nicht weil der Streit in Schmähungen ausgeartet war 25, 8., sondern weil der Spötter lose Rede führend die in deren Reihe er weilte schmähte. So ausführlich umschreibend die Septuag. Man wird an die Vertreibung des Ismael erinnert Genes. 21, 10. — V. 11 ist sehr schwer. Ich kann nur dadurch einen Sinn finden, dass ich טהור־לב substantiv. auffasse: *Reinheit des Herzens*; ob das Adjectiv טהור hier substantiv. gebraucht ist, oder ob eine Bildung טְהוֹר *Reinheit* anzunehmen ist lasse ich unentschieden. *Wer liebt* (d. i. strebt nach) *Reinheit des Herzens, Anmuth seiner Lippen* (d. i. nach Qoh. 10, 12. weise Reden die nur aus reinem Herzen kommen), *dessen Freund ist der König.* Der Gedanke stimmt mit dem in 16, 13. überein. Dass die Copula vor חן fehlt, fällt nicht auf, vgl. V. 4 und 5. So auch *Umbreit.* Septuag. Chald. Syr. geben [a] so: *Gott liebt den Reinen des Herzens*, schwerlich weil Jahve in ihrem Texte stand, sondern durch Deutung Jahve ergänzend, wodurch dann freilich das Verständniss der Worte in [b] unmöglich wird. *Ewald: wer liebt mit reinem Herzen, wess Lippen lieblich ist des Königs Freund* (in רעהו soll das Suffix auf מלך hinweisen wie in 13, 4.). — V. 12. *Jahve's Augen behüten Kenntniss*, d. i., da in [b] von Worten des Treulosen die Rede ist, den weisen Mann, der seine Kenntniss anwendet anderen zu helfen und zu rathen, vgl. 11, 9.;

und er vernichtet die Worte des Treulosen, indem er nicht gestattet, dass sie ihr Ziel, andere zu verderben, erreichen. — V. 13. Der Faule nimmt zu den unsinnigsten Entschuldigungen seine Zuflucht. Soll er einen Weg in der Stadt machen, so giebt er vor, ein Löwe sei auf der Strasse, er laufe Gefahr mitten auf den von so vielen Leuten besuchten Märkten von ihm erwürgt zu werden! Vgl. 15, 19[a]. — V. 14. זעום יהוה ist *der dem Jahve zürnt* und über den er desshalb schwerstes Unglück verhängt. *Eine tiefe Grube* ist 23, 27. die זרנה selbst, hier der Mund der Ehebrecherinnen, weil sie durch schmeichelnde Reden den Jüngling fangen, so dass ihre Rede die sicheren Untergang bringende Grube ist; 2, 16—19. 5, 7 ff. 7, 5 ff. — V. 15. *Thorheit ist gebunden an das Herz des Knaben*, ein ganz allgemeiner Satz, welcher aussagt, dass allen Knaben אולת eigen ist; daher muss bei allen das Mittel sie zu entfernen angewandt werden, nämlich *der Stab der Zucht*; vgl. 13, 24. 23, 13. — V. 16. Wer durch Bedrückung sein Vermögen erwirbt, muss es bald wieder missen; indem nun sein Reichthum ihm genommen wird und den Armen (vgl. z. B. 28, 8.) zu Gute kommt, hat er seinen Reichthum für die Armen erworben; daher kann es gleich heissen: *wer den Armen bedrückt, zum Gewinn dient's ihm* dem Armen. Eben so das Gegentheil bei den so häufig ungerechten Reichen. So *Umbreit*, *Ewald*. Ich meine so: *wer den Armen bedrückt um zu nehmen für sich* = um noch reicher zu werden, *giebt einem Reichen — nur zum Mangel.* Die Spitze der Rede liegt darin, dass der Reiche eben derselbe ist der die Armen bedrückt; weil aber solches Thun ihm nicht zum Segen gereicht, vielmehr er das unrechtmässig erworbene Gut wieder missen muss, so kann gleich gesagt werden, dass er es erwirbt — nur zum Mangel, 11, 24. —

III. Cap. XXII, 17—XXIV.

Cap. 22, 17—21. Die Aufforderung auf die *Worte* der Weisen, die von V. 22. an aufgezählt werden, zu hören 17., Begründung der Aufforderung 18., Angabe des Zweckes der Belehrung die jetzt ertheilt werden soll 19., und Verweisung auf frühere schriftliche Belehrung 20 f. — V. 17. *Worte der Weisen* 1, 6. *Meine Kenntniss*, die in den Sprüchen der Weisen, welche ich dir mittheile, dir entgegentritt. — V. 18. *Denn lieblich ist's wenn du sie bewahrest in deinem Innern, sie festgegründet sind zusammt auf deinen Lippen;* letzteres ist der Fall, wenn er sie sich so fest einprägt, dass er sie auswendig weiss. — V. 19. *Belehre ich dich heute, ja dich.* Das Perf. הודעתי wie נתתי 4, 2. *Ja dich* vgl. *Ewald* Lehrb. 302 a; es wird nachdrücklich hervorgehoben, dass die heutige Belehrung sich auf den Angeredeten beziehe, ihm gelte sie, keinem anderen. *Um-*

breit: „aber du? willst du achten auf meine Lehre?" Die Belehrung soll dazu dienen, *dass du auf Jahve vertraust*, sie hat diesen bestimmten Zweck. — V. 20. Qri שָׁלִישִׁים wird auf das verschiedenste gedeutet: *habe ich dir nicht geschrieben dreimal, dreifach*, das könnte sein: mehrmals; oder *dreierlei*, wobei man an Gesetz, Propheten und Hagiographen denken will; oder *fürstliche Worte* indem man das Wort von שָׁלִישׁ ableitet und an נגידים 8, 6. erinnert. Ktib liest שִׁלְשׁוֹם, was freilich nur hier ohne תְמוֹל vorkommen würde, *früher*, im Gegensatze zu היום V. 19. Da in der That V. 21. der Zweck des Schreibens auf andere Weise bestimmt wird wie der der heutigen Belehrung in V. 19., so passt שלשום durchaus. Ich schreibe *mit Rathschlägen* wenn diese in meinem Schreiben enthalten sind. — V. 21. *Um dich zu lehren die Richtigkeit wahrer Worte, damit du antwortest wahr*; אמת in b ist dem השיב אמרים frei untergeordnet, so dass wir Wahrheit durch wahr übersetzen müssen. Eine Unterordnung des Wortes als Accusat. des Objects anzunehmen wäre freilich, da אמרים schon Object ist, nicht zulässig. *Deinem Absender* vgl. zu 10, 26. Ob die zu solchem Zwecke abgefasste Schrift etwa in den früheren Theilen unseres Buches vorhanden ist, oder ob wir sie nicht mehr besitzen? Vgl. die Einleitung.

1. V. 22—Cap. 23, 11. Zehn kleine Ermahnungen. 1. V. 22 f. *Weil er arm ist* und somit im Gerichte (בשער 24, 7.) verlassen, ohne Beschützer, sein Recht gegen dich nicht geltend machen kann. *Denn Jahve wird ihren*, der Armen, *Streit führen* 23, 11. und so wirst du, wenn auch Menschen ihnen nicht helfend zur Seite stehen, sie nicht ungestraft berauben: *er wird rauben den sie beraubenden das Leben.* — 2. V. 24 f. *Geselle dich nicht zum Zornigen und mit Grimmigen sollst du nicht* (zusammen) *kommen, damit du nicht lernest seine Pfade* = damit du nicht werdest wie er, *und annehmest Fallstrick für deine Seele*, nämlich den Zorn der dir zum Fallstricke gereichen würde. — 3. V. 26 f. *Sei nicht unter den durch Handschlag sich Verpflichtenden, den Schulden Vertretenden; wenn du nicht hast zu bezahlen, wozu soll er*, dem die Bürgschaft geleistet ist, *dein Bett unter dir wegnehmen?* Vgl. zu 6, 1—4. — 4. V. 28. Der Vers ist vollständig abgeschlossen. Die Begründung der Mahnung: *nicht verrücke uralte Gränze*, liegt in den Worten: *welche gesetzt haben deine Väter*, deren Einrichtungen zu ändern du billig Scheu tragen musst. Vgl. 23, 10 f. — 5. V. 29. *Gesehen hast du einen in seiner Arbeit geschickten Mann, vor Königen stellt er sich, nicht stellt er sich vor dunklen Leuten;* חשכים, nur hier, sind deutlich die Niedrigen, in deren Dienst zu stehen eben nicht hohen Wünschen Befriedigung gewährt. Wer höher hinauswill strebe also darnach ein geschickter Mann zu werden. — 6. V. 1—3. *Wann du sitzest um zu speisen mit einem Herscher, so beachte genau was vor dir ist; und setzen wirst du ein Messer an deine Kehle wenn du ein Gieriger bist;*

sehne dich nicht nach seinen Leckerbissen, indem es täuschendes Brod ist, was zwar Annehmlichkeit des Genusses in Aussicht stellt, aber nur Unglück verursacht. *Was vor dir ist* sind die verschiedenen Speisen, worunter auch die *Leckerbissen* des Königs, die dieser für sich allein haben möchte. Ein בעל נפש könnte aber sich verleiten lassen, auch von diesen zu essen, wodurch er sich den Unwillen des Königs durch eigne Schuld zuziehen, also selbst das Messer an seine Kehle setzen würde. Der Sinn ist: wer mit Herschern umgeht, muss sich bezähmen können. — 7. V. 4 f. *Quäl' dich nicht ab um reich zu werden, von deiner Einsicht*, welche anwendend du Reichthümer dir sichern zu können meinst, *lass ab*, denn wer reich ist, ist der Gefahr ausgesetzt, dass seine Reichthümer ihm genommen werden; willst du dich dieser Gefahr aussetzen? = *sollen fliegen deine Augen* auf es (nämlich auf die in V. 4. angedeuteten Reichthümer) *und nicht mehr ist es da?* das wäre leicht möglich, *denn sicherlich anschaffen wird es sich Flügel gleich dem Adler welcher hinfliegt zum Himmel.* Qri הֲתָעִיף *ob du fliegen lassen willst;* das Hifil würde nur hier vorkommen; Ktib הֲתָעוּף. Das Qri יָעוּף השמים haben wir übersetzt; Ktib ועיף ist ganz undeutlich, es müsste geändert werden in וְעִיף *und den Vögeln des Himmels.* — 8. V. 6—8. *Iss nicht das Brod des Scheelsehenden* (22, 9.) *und nach seinen Leckerbissen sehne dich nicht* (V. 3.), *denn so wie er denkt in seiner Seele*, wenn er auch zunächst ganz anders spricht, *also ist er*, und dass er so ist zeigt sich später doch; „*iss und trink*" *spricht er zu dir, indem sein Herz nicht bei dir ist* (indem er es doch nicht aufrichtig mit seinen Nöthigungen meint); *deinen Bissen den du gegessen hast, ihn wirst du ausspeien*, weil er dir zuwider wird wenn du merkst, wie ungern er dir gegeben ist, *und verloren wirst du haben deine lieblichen Worte*, mit denen du dich zu Gast geladen bei dem רע עין. Anstoss erregt das Wort שָׁעַר V. 7. So accentuirt (und dass so zu accentuiren sei hebt die Masora ausdrücklich hervor) kann es nur 3 Perf. Qal sein, und so wollen jüdische Erklärer das Wort auffassen. Sicher beruht die Accentuation שָׁעַר auf sorgsamer Ueberlegung, da man zunächst geneigt sein musste, das Wort wie sonst immer שַׁעַר auszusprechen. Dass שַׁעַר in der Bedeutung welche dem chald. שְׁעַר eignet einen durchaus passenden Sinn giebt, erhellt aus unserer Erklärung. Daher halten wir es für unnöthig, das Wort mit *Ewald* durch *gespalten sein*, mit *Schultens* durch *schauern* wiederzugeben, zumal da diesen Bedeutungen sichere Begründung fehlt. Septuag. haben שֵׂעָר *Haar*, Chald. שַׁעַר *Thor* übersetzt. — 9. V. 9. Vgl. 9, 8. בוז ל 6, 30. — 10. V. 10 f. Vgl. 22, 28. *Komme nicht in die Felder der Waisen* in der Meinung dass du sie dir leicht aneignen kannst, weil die Waisen allein, ohne גֹּאֵל, dastehen, denn Jahve ist ihr גֹּאֵל. Vgl. 22, 23.

2. V. 12—cap. 24, 2. Zehn Ermahnungen von ungleicher Länge, welche durch V. 12. eingeführt werden. — V. 12. Vgl.

מוסר und אמרי דעת 1, 2. — 1. V. 13 f. *Wenn du ihn schlägst mit dem Stocke wird er nicht sterben,* wie wohl ängstliche Aeltern meinen könnten, vielmehr im Gegentheil: *du, mit dem Stocke schlägst du ihn und seine Seele vom Scheol rettest du,* insofern die מוסר zum Leben verhilft, ja selbst חַיִּים ist, vgl. zu 4, 13. אתה in [a] ebenso nachdrücklich vorangestellt wie das Object ונפשו in [b]. — 2. V. 15 f. *Mein Herz auch das meinige,* über die Wiederholung des Pronomens in לִבִּי durch גם אני vgl. 22, 19. *Ewald* Lehrb. 302, a. *Wenn reden deine Lippen Gradheit* (8, 6.), was nur dann der Fall ist, wenn das Herz weise ist. Von den vier Gliedern der zwei Verse entsprechen sich [a] und [d], [b] und [c], so dass der Schluss zum Anfang zurückkehrt. — 3. V. 17 f. *Nicht beneide dein Herz die Sünder* wenn diese auch in vollem Glücke leben, *vielmehr* (כִּי אִם) *in der Furcht Jahve's sei alle Tage, denn wenn,* wie doch nicht zu bezweifeln steht, *ein Ende ist, so wird deine Hoffnung nicht vernichtet werden.* Man könnte sich versucht fühlen, יְקַנֵּא in der Bedeutung *eifrig lieben* zu nehmen und sowohl *den Sünder* als auch *die Furcht Gottes* damit zu verbinden (*Umbreit*), aber קִנֵּא ב 3, 31. 24, 1. 19. kommt nicht wie קִנֵּא ל von der eifrigen Liebe vor; daher mit Vulg. und Sept. *in der Furcht Jahve's sei.* כי אם in V. 18. ist nicht wie in V. 17. *vielmehr,* sondern כי führt nach 24, 19. den Satz der Begründung ein, dessen אִם nach 24, 14., wo ויש אחרית noch von אם abhängig ist, eine Bedingung setzt. אחרית nicht die *Todesstunde* (*Umbreit*), sondern das Ende der Verhältnisse, unter welchen es den Frommen schlecht geht, also die glückliche Zukunft für die Frommen, vgl. אחרית הימים in den prophet. Schriften mit אחרית Jerem. 29, 11. 31, 17. Ps. 37, 37. Prov. 24, 14. 20. — 4. V. 19—21. V. 19. אתה zur Verstärkung der Anrede in שמע. *Und lasse vorwärtsschreiten auf dem Wege* (der bestimmte Weg ist der דרך בינה 9, 6.) *dein Herz.* Das Piel אשר *schreiten lassen* neben Qal 9, 6. *schreiten,* doch kommt auch in dieser Bedeutung des Qal das Piel vor 4, 14. V. 20. זללי בשר, hier wie זֹלֵל allein V. 21. Deuter. 21, 20. neben dem Weintrinker; die Bedeutung *Verschwender des Fleisches* steht fest; die alten Ueberss. denken an Schlemmer, welche bei ihren Gelagen viel Fleisch verzehren und so auch viele Ausleger; schwerlich dürfte das hinzugesetzte בשר eine andere Auffassung zulassen, während dort wo זלל allein steht zunächst der *Verschwender* überhaupt gemeint ist, wobei aber auch vorzugsweise an Verschwendung bei üppigen Gelagen gedacht werden kann. למו *sich* = nach ihrer Lust. *Ewald: die den eignen Leib verwüsten,* ähnlich *Umbreit;* beide denken an Wollüstlinge, aber die Bedeutung *Verschwender* ist festzuhalten, auch nach V. 21. wo dem זולל *Armuth* in Aussicht gestellt wird: *Und Lumpen zieht an Schlaf* (נומה nur hier) = der Träumer, d. i. hier der sich einem unthätigen schwelgerischen Leben hingebende. — 5. V. 22. Die Forderung: *gehorche deinem Vater* wird begründet durch die

Worte: *der dich gezeugt hat.* Diese Begründung erstreckt sich auch auf die *Mutter* in [b]; *und nicht verachte wenn sie alt geworden ist deine Mutter*, eben weil sie deine Mutter ist. — 6. V. 23. *Kaufe* nach 4, 5. 7. (16, 16.) so viel als: halte sie des höchsten Preises werth; *und nicht verkaufe* = halte sie nicht gering, denn Sachen welche für den Besitzer keinen Werth haben pflegt er wohl zu verkaufen. — 7. V. 24 f. Das Qri גִּיל יָגִיל ist in mehreren Handschriften Ktib. Der אבי in [a] = יולד in [b]; ebenso der *gerechte* Sohn in [a] = dem *weisen* in [b]. Ktib in [b]: *wer einen weisen zeugt, und freuen möge er sich über ihn;* Qri setzt vor יולד ein ו, lässt es weg vor ישמח, um [b] mit [a] ganz conform zu machen. *Und es frohlocke deine Gebärerin*, als müsste nach V. 24, wo von der Freude des Vaters allein die Rede ist, die Freude der Mutter ebenfalls nachdrücklich hervorgehoben werden. *Es mögen sich freuen dein Vater und deine Mutter* = werde gerecht und weise damit sie sich freuen. — 8. V. 26—28. Nicht der Buhlerin folge sondern gieb mir dein Herz, nämlich mir der Weisheit, wie aus dem Gegensatz zur Buhlerin vgl. c. 7—c. 9., aus dem דרכי V. 26. und aus der Forderung *gieb mir dein Herz* hervorgeht. Ktib תִּרְצֶנָה = תִּרְצֶינָה *Ewald* Lehrb. 198 a. vgl. Iob 5, 12.: *deine Augen mögen lieb haben;* Qri תִּצֹּרְנָה *sie mögen bewahren*, so auch die alten Ueberss. V. 27[a] vgl. 22, 14. *Ein enger Brunnen* macht dem, der hineingefallen ist, es unmöglich wieder herauszukommen. V. 28. *Ja sie* (22, 19.) *wie ein Räuber* (חתף nur hier) *lauert sie auf, und treulose unter Menschen mehrt sie*, indem sie in ähnlicher Weise wie die חַטָּאִים 1, 10 ff. andere zu Raub und Mord verleitet, was sie freilich nicht als Ehebrecherin wohl aber als personificirte חַטָּאת thut, vgl. oben zu c. 7 u. 8. — 9. V. 29—35. V. 29. אֲבוֹי nur hier, neben אוי: wem ist *ach*, wem ist *wehe?* שִׂיחַ *Nachsinnen* hier deutlich = Sorge. *Wunden umsonst* sind solche Wunden die einer ohne ernste Veranlassung sich zuzieht. *Die dunkle Röthe der Augen* nach Genes. 49, 12. in Folge des reichlichen Weintrinkens. V. 30. *Denen die spät sitzen beim Weine* Jes. 5, 11., *denen die hineingehen um zu probiren Mischtrank* in das Haus wo ממסך getrunken wird. V. 31. *Nicht schaue den Wein an, dass er so hübsch röthlich scheint, dass er im Becher* (Qri כוס; eine Form כיס in gleicher Bedeutung kann sehr wohl vorkommen) *sein Auge macht* = schön perlet; יתהלך במישרים Vulg. *ingreditur blande, grades Wegs* in die Kehle *hinuntergeht.* V. 32. *Und sein Ende* vgl. 5, 4. = *am Ende wird er wie eine Schlange beissen und wie ein Basilisk verwunden;* die Bedeutung von יפריש, welches im Hifil nur hier vorkommt, kann nicht zweifelhaft sein, zumal da der aramäische Sprachgebrauch für unsere Auffassung entscheidet. V. 33. זרות könnte neben תהפכות *fremdartige ungehörige Dinge* bedeuten, aber von der Bedeutung des Wortes in 22, 14. abzuweichen ist doch kein Grund vorhanden; daher übersetzen wir: *dein Auge wird sehen Buhlerinnen*, sie gern sehen.

Dein Herz wird reden vgl. 15, 28. V. 34. *Und du wirst sein wie einer der mitten im Meere* (d. i. nach 30, 19. nicht am Grunde des Meeres sondern auf hoher See etwa im zerbrechlichen Schiffe) *schläft*; die Gefahr des Schlafens an solchem Orte wird noch bestimmter beschrieben: *und wie einer der schläft auf der Spitze des Mastes* (חבל nur hier, die Bedeutung *Mast* wird von bedeutenden Rabbinen angegeben, entspricht der Wurzel חבל und passt allein zu ראש), von wo man gar leicht in das Meer stürzen kann. V. 35. Man sollte meinen dass Gefahr und Schande den Säufer abschrecken würden; weit gefehlt; der Säufer nimmt darauf keine Rücksicht und das ist eben die furchtbarste Folge seines Lasters, dass er spricht: *sie haben mich geschlagen, nicht bin ich krank geworden; sie haben mich geprügelt, nicht habe ich's gemerkt; wann ich erwachen werde* d. i. gleich am Morgen des folgenden Tages *will ich ihn*, den Wein, *wieder aufsuchen.* Vgl. 6, 10. die Rede des Faulen. — 10. Cap. 24, 1 f. Zu 1[a] vgl. 23, 17. *Männer der Schlechtigkeit*, statt רעה steht רע 28, 5. Zu יהגה לבם in 2[a] vgl. 15, 28. V. 2. verhält sich zu V. 1. wie 1, 16. zu 1, 15.

3. V. 3—22. Dieser Abschnitt besteht aus 20 Versen, von welchen 7 Mal je 2 eng zusammengehören. V. 7. 8. 9. stehen selbstständig da; die drei Verse 10—12 gehören zusammen. 1. V. 3 f. *Durch Weisheit wird ein Haus gebaut* (vgl. 14, 1.) *und durch Einsicht wird es festgegründet, und durch Kenntniss werden angefüllt die Kammern von jeder kostbaren und lieblichen Habe*, vgl. 8, 21. 3, 10. — 2. V. 5 f. בעוז *in Kraft* = kräftig; Septuag. Syr. Chald. haben מֵעֹז gelesen: *ein weiser Mann ist mehr als Kraft* = ein kräftiger, nach 16, 32. מאמץ כח Amos 2, 14. Zu 6[a] vgl. 20, 18[b] לך *dir* = für dich, zu deinem Besten vgl. לָמוֹ 23, 20. רב יועץ wie רב יועצים 15, 22. 6[b] lasen wir eben so 11, 14[b]. — 3. V. 7. ראמות *hoch* und demnach unerreichbar, vgl. מרום Ps. 10, 5. und ירום Jes. 30, 18. Ueber חכמות vgl. 1, 20.; da dieses Wort sonst als Singul. steht, könnte man ראמות, andere Schreibart statt רמות, für ein durch die Endung ות gebildetes Abstract. *Höhe* halten, doch steht nichts im Wege anzunehmen, dass חכמות hier einmal als Plural mit dem Plural des Praedicats verbunden wird. *Im Thore soll er nicht aufthun seinen Mund*, eben weil er doch nichts gescheutes vorbringen kann. Andere: *thut er nicht auf*; dann aber müsste לא פתח stehen; auch passt dieses nicht zu der häufigen Klage, dass der Thor nur zu viel schwatzt. — 4. V. 8. *Wer sinnet schlecht zu handeln den nennt man einen Ränkemacher.* יקראו ist wie יקרא 16, 21. zu verstehen. — 5. V. 9. *Das Sinnen der Thorheit* = des Thoren *ist Sünde und ein Gräuel der Menschen ist der Spötter.* לאדם weil תועבת אדם zur Noth auch *gräulicher Mensch* bedeuten könnte, doch bleibt vor ל die Form. des stat. constr. — 6. V. 10—12. *Schlaff hast du dich gezeigt am Tage der Angst, ängstlich war deine Kraft: o rette zum Tode geschleppte*

und zur Erwürgung wankende, o halte sie zurück! wenn du sprichst, siehe nicht wussten wir solches, so ist das ein Vorwand mit welchem du wohl Menschen aber nicht Gott täuschen kannst: *wie? der die Herzen prüft* (21, 2.), *ob er's nicht merkt, und der deine Seele behütet, ob er's nicht weiss? und er wird vergelten dem Menschen gemäss seinem Thun.* אם תחשוך *wenn du* zurückhälst! ist dringende beschwörende Aufforderung, doch ja die in Todesgefahr schwebenden zurückzuhalten und von sicherem Verderben zu retten. Der hier Angeredete vertritt gemäss dem ידענו in V. 12. mehrere; er hatte sich feige am Tage der Angst, etwa am Schlachttage, zurückgehalten; von Feinden Verfolgte kommen zu ihm; es steht in seiner Macht sie, die offenbar seine Landsleute, unglückliche Israeliten, sind zu retten. Als er Anstand nimmt es zu thun, wird ihm seine Feigheit vorgeworfen, die er durch schützende Aufnahme Unglücklicher wieder gut machen solle, denn seine Unthätigkeit am Schlachttage könne er nicht durch das Vorgeben, er habe nichts vom Kampfe gewusst, entschuldigen, da wie der Sprechende wohl weiss dieses Vorgeben unwahr ist und ihm nichts helfen könne Gott gegenüber, der feigen Abfall von der gemeinschaftlichen Sache Israels nicht ungestraft lasse. Unter welchen Verhältnissen und zu welcher Zeit diese Worte gesprochen sind können wir nicht sagen. Der Zusammenhang der drei Verse ist deutlich. Reisst man sie auseinander, so muss man, um in jedem einzelnen einen abgeschlossenen Sinn nachzuweisen, zu den gezwungensten Erklärungen seine Zuflucht nehmen, an welchen es denn auch die Erklärer nicht haben fehlen lassen. — 7. V. 13 f. Die Aufforderung, Honig zu essen, da er ja schön schmecke, leitet die andere, welche die Hauptsache ist, ein: *also* (= auf gleiche Weise) *erkenne doch die Weisheit für deine Seele* d. i. schmecke doch dass sie für deine Seele eben so süss ist (דְּעֶה haben die genauesten Handschriften, nicht דֵּעָה, Imperat. von ידע für die gewöhnliche Form דְּעָה indem das *a* der Bewegung in *e* übergegangen ist), *wenn du sie erlangt hast und eine Zukunft ist, so wird* u. s. w., vgl. 23, 18. Andere fassen schon die Worte ויש אחרית als Nachsatz: *so wird eine* אחרית *sein*, nämlich für dich; aber אם יש *wenn ist* zur Einführung eines Bedingungssatzes ist häufig Genes. 23, 8. 24, 49. Judd. 6, 36. Iob 33, 32. Jerem. 5, 1. Thren. 1, 12. u. s. w., doch weiss ich keine Stelle wo ויש im Anfange eines Nachsatzes in der Bedeutung: *so wird sein* vorkommt. — 8. V. 15 f. *Belaure nicht als Frevler* d. i. in böser Absicht *die Wohnung des Gerechten und nicht überfalle gewaltsam* (19, 26.) *sein Lager, denn siebenmal wird fallen der Gerechte und wieder aufstehen* d. h. du wirst deine Pläne, wenn sie auf seine Vernichtung gerichtet sind, nicht ausführen können, vielmehr dir selbst Unheil zuziehen: *und Frevler werden zum Schwanken gebracht durch Unglück.* — 9. V. 17 f. בכשלו für בְּהִכָּשְׁלוֹ Infinit. Nif. ורע בעיניו *und es böse sei in seinen*

Augen und er wegnehme seinen Zorn, der עליו auf deinem Feinde ruht, *von ihm,* also *von auf ihm* מעליו. Die Kraft des מן in V. 18. erstreckt sich auf alle drei Glieder des Verses. — 10. V. 19 f. Zu V. 19. vgl. V. 1. אל תתחר Ps. 37, 1. *Denn nicht wird sein eine Zukunft* (V. 14. 23, 18.) *dem Bösen;* 20^b kam schon 13, 9. vor. Vgl. 21, 4. — 11. V. 21 f. Vgl. Qoh. 8, 2 ff. 10, 20. שונים *Widerstrebende* = Empörer. *Mische dich nicht* 20, 19. *Ihr Schrecken* ist die schreckliche Strafe die sie verhängen. Ebenso ist *Verderben dieser Beiden* das Verderben was von ihnen ausgeht. *Wer merkt es?* = man merkt es nicht eben weil es plötzlich wie ein Ungewitter kommt. Vgl. in Beziehung auf den König 16, 14.

4. V. 23—34. Ein kleiner Nachtrag, als solcher kenntlich durch die Ueberschrift: *auch diese* folgenden Sprüche *sind von weisen Männern.* V. 23^b. *Partheiisch sein im Gericht ist nicht gut* (vgl. fast denselben Satz als *ein* Versglied in 28, 21., auch 18, 5.) bildet keinen Spruch, eben weil der Satz für sich allein, ohne ein folgendes entsprechendes Glied steht. Von den folgenden Sprüchen beziehen sich einige, darunter der erste, auf die Gerechtigkeit beim Richten. Daher liegt die Annahme nahe, dass 23^b eine Art von Ueberschrift, Inhalts-Angabe sein soll, damit durch sie V. 23. gleichen Umfang mit den anderen Versen erhalte. Es folgen 6 Ermahnungen in 10 Versen, von ungleicher Länge. 1. V. 24 f. *Wer* als Richter *zum Frevler spricht: gerecht bist du, den sollen verfluchen Völker* (11, 26.), *verwünschen Nationen;* hingegen *denen die strafen* den Frevler *ist es wohl und über sie wird kommen Segen des Heils.* — 2. V. 26. *Es küsst die Lippen wer grade Worte zurückgiebt* (vgl. 22, 21^b.), insofern der, welcher wahre Antwort, zumal bei gerichtlichen Verhandlungen, erhält, von ihr eben so angenehm wie durch einen Kuss berührt wird. — 3. V. 27. Erst Brod, dann Familie und Hauswesen! *Beschicke draussen* (auf dem Acker) *dein Geschäft und bestelle es* (וְעַתְּדָהּ, das Suffix bezieht sich auf Geschäft) *im Felde dir, und später* (20, 17.), *so wirst du dein Haus bauen.* Vgl. zu *Haus bauen* Rut 4, 11. — 4. V. 28. עד חנם, vgl. 23, 29. und besonders 26, 2., ist ein *unbesonnener Zeuge.* וַהֲפִתִּיתָ *und ob du täuschen wirst mit deinen Lippen?* vgl. Ps. 78, 36. Das Fragewort הֲ nach der Copula kommt nur an dieser Stelle vor, doch sieht man keinen Grund, aus welchem es in solcher Stellung unzulässig wäre. Das Perf. ist eigentl. so zu verstehen: und ob du dann, wenn du unbesonnenes Zeugniss abgelegt haben wirst, getäuscht hast? grade diese Beziehung auf das vorhergehende hebt die Copula hervor. Die Meinung bei der Frage ist, dass er doch nicht täuschen wolle, und eben desshalb müsse er sich hüten als עד חנם aufzutreten. *Ewald* will lesen וְהִפְתֵּיתָ *und du wirst weit machen* = verrathen ein Geheimniss, indem er sich auf פתה 20, 19. beruft. — 5. V. 29. *Vergelten will ich dem Mann gemäss seinem Thun* an mir; wenn

man mit den meisten Erklärern diesen Vers mit V. 28. in Verbindung setzt, würde der Sinn sein, wie er עד חנם in Beziehung auf mich war, will ich nun עד חנם gegen ihn sein. Aber solche Beschränkung unseres allgemeinen Satzes nach V. 28. scheint doch rein willkührlich, da in diesem kleinen Abschnitte durchaus nicht Zusammengehörigkeit zweier Verse vorausgesetzt werden kann. — 6. V. 30—34. Sehend wie das Feld eines *Faulen*, der Weinberg eines *Unverständigen*, d. i. eines aus Unverstand Trägen, *ganz und gar aufgegangen war in Nesseln* (vgl. Jes. 5, 6. 34, 13. *Ewald* Lehrb. 281 b.), wie *seine*, des Feldes und des Berges, *Flächen bedeckt waren mit Disteln* (חרלים ist ein dem Pual כֻּסּוּ untergeordneter Accusat.), wie *seine steinerne Mauer zerstört war* (Jes. 5, 5.): *da schaute ich, ward aufmerksam, ich sah* (= solches sehend) *nahm ich eine Warnung*, dieselbe welche wir mit geringen Veränderungen schon 6, 10 f. gelesen haben; dort stand כמהלך statt des unpassenden מתהלך *und kommen wird heranschleichend*, denn auf das plötzliche Kommen der Armuth kommt es eben an. Statt מחסוריך stand 6, 11. מחסורך.

IV. Cap. XXV — XXIX.

Cap. 25. V. 1. Ueber diese Ueberschrift vgl. die Einleitung §. 2. — V. 2. *Ruhm Gottes ist verbergen eine Sache*, denn es gereicht ihm zum Ruhme dass er ein אל מִסְתַּתֵּר Jes. 45, 15. ist, welcher ohne Berathung mit andern rasch entscheidet, plötzlich wirkt; *und Ruhm der Könige zu untersuchen eine Sache*, und nach gründlicher Untersuchung und Berathung zu befehlen und zu handeln. — V. 3. *Himmel in Beziehung auf Höhe, Erde in Beziehung auf Tiefe* (עמק nur hier; gräbt man auch noch so tief in die Erde hinein, auf den Grund kommt man nicht) *und Herz der Könige* sind *ohne Erforschung*. — V. 4 f. Der Infin. הגו ist in 4. wegen des folgenden ויצא aufzufassen: *man entferne Schlacken vom Silber, da kam heraus dem Goldschmidt ein Gefäss*, da gelang es dem Goldschmidt ein schönes Gefäss zu verfertigen; in 5. liegt in הגו wegen des folgenden ויכון: *man entferne Frevler vor dem Könige* (לפני מלך bezeichnet den Frevler als einen Diener des Königs) *und festgegründet wird sein durch Recht sein Thron*, 16, 12. 29, 14. — V. 6 f. התהדר ist hier eine הדר zur Schau tragen die nur den am höchsten stehenden Dienern des Königs zukommt. גדלים sind die *Grossen* des Reichs 18, 16. *Denn besser ist sprechen* = dass man spricht: „*steige herauf hierher* in die Nähe des Thrones um hohes Amt zu übernehmen“, *als dich erniedrigen* = als dass man dich erniedrigt *vor einem Fürsten* (dem Könige in V. 6) *den gesehen haben deine Augen*. In den letzten Worten muss liegen, in dessen Nähe du gekommen warst, offenbar mit dem Wunsche ein hohes Amt zu bekleiden, welcher Wunsch denn freilich durch unverschämtes

Auftreten leicht vereitelt werden kann. — V. 8. *Nicht geh hinaus*, etwa auf den Platz am Thore wo Streitsachen verhandelt werden, *um zu streiten eilig*, *damit du nicht was* (מה deutet die schreckliche Handlung an, der sich der unbesonnene zur Wuth gereizte Mann leicht schuldig machen könnte) *thuest am Ende davon* (das Suff. ה = ganz unbestimmt) *wenn dich schmählich behandelt dein Gegner* und dich dadurch in Wuth versetzt. — V. 9 f. Nicht fordert V. 9. auf zu streiten mit dem Gegner, sondern im Streite mit ihm sich zu hüten, *das Geheimniss* (11, 13.) *eines andern* nicht zu verrathen (das verkürzte Piel wird in den genaueren Ausgaben תְּגַל, nicht תְּגָל, geschrieben), *damit dich nicht beschimpfe wer es hört* wie du rücksichtslos um dich zu vertheidigen Geheimnisse aufdeckest, *und dein schlimmer Ruf nicht weiche*. Das Piel חסד nur hier, vgl. d. Substant. 14, 34. — V. 11. משכית (18, 11.) bedeutet *Bildwerk*, und die Bedeutung genügt auch hier. Andere deuten das Wort durch *Schaalen*, nicht sprachlichen Gründen nachgebend, sondern weil ihnen diese Deutung dem Sinne des Verses am besten zu entsprechen scheint. על אפניו kommt nur an dieser Stelle vor; *Symm.*: ἐν καιρῷ αὐτοῦ, Vulg. in tempore suo, woraus freilich nicht zu schliessen dass אֹפֶן *Zeit* bedeute und mit أَفَّان = إِبَّان zusammenzustellen sei. Es mag ungefähr so viel bedeuten wie בְּעִתּוֹ 15, 23., daraus folgt nicht dass עת = אפן ist, umsoweniger da על אפניו, nicht באפניו, im Texte steht und der Plural oder Dual eine Erklärung verlangt. Aeltere jüdische Erklärer z. B. *Qimchi* stellen אפן mit אוֹפַן *Rad* zusammen; der Dual oder Plural ohne Suffix mit der Praepos. על würde heissen: *nach Art der Räder*, und dass dieser Ausdruck zur Bezeichnung der Schnelligkeit dienen kann unterliegt wohl keinem Zweifel. Das Suffix tritt hinan: *nach seiner Räder Art* = nach seiner Schnelligkeit, rasch, ohne Zaudern; vgl. *Ewald* Gesch. des Volks Israel I. S. 481. Demnach: *goldne Aepfel mit silbernen Bildern*, also durch Stoff kostbare und durch künstliche Arbeit ausgezeichnete Aepfel, *ist ein rasch gesprochenes*, treffendes *Wort*. Das Gegentheil Sir. 20, 20. — V. 12. *Ein goldner Ring und kostbarer Schmuck ist ein weiser Tadler am hörenden Ohre*; auf weisen Tadel zu hören 15, 31. gereicht dem Ohre zum grössten Schmucke. — V. 13. Weil der *treue Bote* 13, 17. *seinem Entsender* 22, 21., *seinem Herrn Beruhigung* (vgl. מרפא 13, 17.) *bringt*, kann er verglichen werden mit *Kühlung* (vgl. *Gesenius* thes. s. v. צנה) *von Schnee*, etwa mit einem durch Schnee abgekühlten Trunke *am* heissen *Erndte-Tage*. Anders verhält es sich mit dem Schnee in der Erndte 26, 1. — V. 14. *Nebel und Sturm ohne Regen ist wer sich trügerischen Geschenkes rühmt*, in prahlerischer Weise Geschenke in Aussicht stellt, aber nachher doch nichts schenkt. — V. 15. *Wird überredet ein Fürst*, der als solcher auf seinem Willen besteht und schwer zu überreden ist, *und zarte Zunge* (15,

1.) *zerbricht Knochen* d. i. besiegt hartnäckig Widerstrebenden, der seiner Härte und Stärke wegen als *Knochen* bezeichnet werden kann. — V. 16 f. *Honig hast du gefunden, ist deine Genüge* = so viel dir gut, *damit du nicht satt werdest von ihm und ihn dann ausspeiest.* Was mit diesem Verse z. B. gemeint sein könne, sagt V. 17. mit deutlichen Worten. *Halte zurück* (הֹקַר Imperat. Hif. von יקר, Jes. 13, 12., *mach selten von* = halte zurück) *deinen Fuss vom Hause deines Freundes.* וּשְׂנֵאֶךָ das Perf. mit ו consequut. *und er dann dich hasse.* — V. 18. מֵפִיץ = מַפֵּץ Jerem. 51, 20. und מַפָּץ Ezech. 9, 2., ein Instrument zum Zerschmettern (vgl. Jerem. 23, 29.), *eine Keule. Ist ein Mann welcher antwortet gegen seinen Freund als trügerischer Zeuge.* — V. 19. *Ein zerbrechender* = morscher *Zahn* (רֹעָה femin. eines Partic. Qal רֹעַ von dem intransit. Verbo רעע) *und zum Schwanken gebrachter Fuss* (מועדת halten ältere Erklärer für ein Partic. Qal, aber aus מוֹעֶדֶת kann nimmer מוּעֶדֶת werden; vielmehr ein Partic. Pual für מְמוּעֶדֶת *Ewald* Lehrb. 169 d., so auch jüdische Erklärer z. B. *Qimchi*) *ist Vertrauen auf einen Treulosen am Tage der Noth.* — V. 20. *Wer Kleid abzieht am Tage der Kälte, Essig auf Natrum, und wer mit Liedern zusingt krankem Herzen.* Drei gleich verkehrte Handlungen werden aufgezählt; die Meinung dabei ist, dass die zwei ersten die Verkehrtheit der dritten erst recht hervorheben sollen. Die zweite ist nur kurz angedeutet, man ergänzt die Worte leicht dahin: wer Essig giesst auf Natrum; durch Essig verliert das Natrum seine Kraft und wird unbrauchbar. שִׁיר עַל לֵב ähnlich wie דִּבֵּר עַל לֵב z. B. Jes. 40, 2. Nach *Schultens* Vorgang will *Ewald* נתר nach نتر von einer *Wunde* verstehen: wer Essig in eine Wunde giesst, was allerdings zum übrigen Inhalt unseres Verses wohl stimmen würde. Aber die Bedeutung von נתר Jerem. 2, 22. steht fest, und man kann darin eine Absichtlichkeit finden, dass das offenbar unsinnige Thun, Essig auf Natrum zu giessen, mit den lieblosen Handlungen gegen Menschen zusammengestellt wird, weil dadurch die Verkehrtheit derselben erst recht hervortritt. Ich glaube wenigstens, dass der jetzige hebr. Text den von uns angegebenen Sinn ausdrücken will. Dass ursprünglich der hebr. Text an dieser Stelle vollständiger war, darf man mit Sicherheit aus den in unserem hebr. Texte fehlenden Worten, welche *Targ. Septuag. Syrer* und *Vulg.* haben, schliessen. — V. 21 f. Vgl. Römer 12, 20 f. *Denn glühende Kohlen sammelst du auf sein Haupt,* indem du den Feind, dem du so liebevoll entgegenkommst, auf das tiefste beschämst, so dass er von Scham durchglüht und gequält deine Liebe anzuerkennen sich nicht weigern kann. So nach *Augustinus* fast alle Ausleger. Frühere Erklärer dachten an die Kohlen des göttlichen Strafgerichts vgl. z. B. Ps. 140, 11. — V. 23. *Nordwind bringt* (Ps. 90, 2.) *Regen, verdriessliches Gesicht die heimliche,* etwa die heimlich verläumdende *Zunge. Umbreit* deutet *Nordwind* dahin, dass darun-

ter ein aus unbekannter Gegend, aus dem Verborgenen kommender Wind zu verstehen sei. Aber Nordwest-Wind bringt wirklich in Palästina Regen. Und die Vergleichung des verdriesslichen Gesichts mit Regen, Unwetter, scheint die Hauptsache zu sein. — V. 24. kam fast ganz so 21, 9. vor. — V. 25. *Kühles Wasser auf erschöpfte Seele und gute Kunde aus fernem Lande.* Beides wird als gleich erquickend zusammengestellt. — V. 26. *Eine getrübte Quelle und ein unbrauchbar gemachter* (durch Trübung, Aufwühlung des Schlammes) *Brunnen ist ein vor einem Frevler wankender Gerechter.* Beides erregt gleich starke Trauer. — V. 27. [a] erhält seine Erklärung durch V. 16. Sehr schwierig ist [b], weil wir für das Suffix in כבודם kein Subject im Bereiche unseres Verses finden. Die neuern Erklärer seit *Arnoldi* haben fast ohne Ausnahme zu Aenderungen des Textes oder zu der Annahme einer dem hebräischen Sprachgebrauche fremden Bedeutung des Wortes חקר sich verstehen zu müssen geglaubt. *Umbreit* will statt כבדם lesen כְּבֻדָּם: *Ergründung der Ehre,* das soll sein der verschiedensten Bezeugungen der Ehre, *bringt Schwere. Gesenius* thes. s. v. חקר schlägt vor statt כבדם כבוד zu lesen כָּבֵד מִכָּבוֹד: *Erforschung der Ehre ist ohne Ehre.* Nach *Arnoldi's* Vorgange denkt *Ewald* bei חקר an حقر: *verachten ihre,* der Menschen, *Ehre, Ehre ist* = die Ehre der Menschen zu verachten ist die wahre innere Ehre. Die Erklärungen älterer Ausleger hat *Schultens* zu d. St. mit grosser Sorgfalt zusammengestellt. Aus dem Suffix in כבדם schliessen wir, dass unser Vers ursprünglich in einem grösseren Zusammenhange stand, in welchem die Beziehung des Suffixes deutlich war. Wir suchen diesen Zusammenhang zu errathen und lassen uns dabei von folgenden Betrachtungen leiten: 1) חקר kommt fast immer von der Erforschung Gottes und göttlicher Dinge vor, vgl. Job 9, 10. 11, 7. 36, 26. 5, 9. Jes. 40, 28. Ps. 145, 3.; 2) bei כבד denken wir zunächst ebenfalls an die Majestät Gottes und an die Herlichkeit, die Hoheit göttlicher Dinge; 3) der Inhalt von [a] legt die Vermuthung nahe, dass auch in [b] von einem an und für sich guten und angenehmen Thun, welches nur durch Ueberschreitung des Maasses schädlich und beschwerlich wird, die Rede ist; 4) das zweite כבוד muss eine andere Deutung oder Beziehung zulassen als das erste, vgl. das zweimalige אולת in 14, 24., und nach Vergleichung von Nech. 5, 18. 1 Sam. 31, 3. Job 23, 2. können wir nicht zweifeln, dass das Wort seiner ursprünglichen Bedeutung gemäss *Schwere, Last* bezeichnen kann; 5) der Honig in [a] könnte darauf führen, dass in [b] von göttlichen Gesetzen Ps. 19, 11. 119, 103., oder von der Weisheit Prov. 24, 13 f. vgl. *Maimonides* More Neb. I. c. 30 und 32., die Rede ist. Demnach so: *Honig die Menge ist nicht gut und Erforschung ihrer* (der göttlichen Gesetze und Offenbarungen) *Herlichkeit ist Last.* Es versteht sich nach [a], dass *Erforschung* von dem Grübeln und dem das gesetzte Mass überschreitenden For-

schen zu verstehen ist. So *Schultens* zum Theil nach *Vitringa's* Vorgange. *Vulg.* „scrutator majestatis opprimetur a gloria" fasst offenbar die Worte ähnlich wie wir auf. Vgl. Sir. 3, 21—25. — V. 27. *Eine durchbrochene* (2 Chron. 32, 5.) *Stadt ohne Mauer ist ein Mann dessen Geiste keine Schranke ist.* Der Inhalt erinnert an den des vorhergehenden Verses. —

Cap. 26. V. 1. *Wie Schnee im Sommer und wie Regen in der Erndte, also ziemt nicht dem Thoren Ehre*, vgl. V. 8. 19, 10. — V. 2. Die Vögel sind hier genannt in Rücksicht auf das rasche Fortfliegen, לנוד und לָעוּף. In dieser Hinsicht gleicht ihnen der *ohne Grund ausgesprochene Fluch* (zu חנם vgl. 24, 28.): er fliegt auch fort, *trifft nicht ein;* Qri לוֹ תבוא *auf ihn*, etwa den Thoren V. 1. der ihn ausspricht, *wird er kommen, an ihm selbst* in Erfüllung gehen. Ktib ist in jeder Hinsicht vorzuziehen. — V. 3. 10, 13[b]. 19, 29[b]. Aehnliches Sir. 30, 25—27. — V. 4 f. Die Forderung in 4., *nicht antworte dem Thoren nach seiner Narrheit,* geht dem Nachsatze gemäss, *damit du selbst ihm nicht gleichest,* dahin, dass man thörichter unbesonnener Rede mit Weisheit und Mässigung entgegentreten solle; dass aber dem Thoren entgegenzutreten bisweilen Pflicht sei, *damit der Thor sich nicht für weise halte* und seinen thörichten Plänen allgemeine Zustimmung gesichert glaube, hebt die Forderung in 5. hervor: *antworte dem Thoren nach seiner Narrheit,* so wie es seiner Narrheit angemessen ist, d. i. ihn zurückweisend und belehrend. — V. 6. *Die Füsse hauet ab* (es raubt sich die Möglichkeit zum erwünschten Ziele zu gelangen), *Unrecht trinket* (ungerechte Behandlung in Folge der Dummheit seines Boten, für den er verantwortlich ist, muss hinnehmen), *wer Sachen entsendet durch die Hand eines Thoren.* מְקַצֶּה kann nicht heissen: *verstümmelt* an den Füssen, aber mit *Ewald* מְקֻצֵּה zu lesen, um diese Bedeutung zu erhalten, ist unnöthig, da das Partic. Piel durchaus passend ist, um das thörichte Thun des hier Beschriebenen hervorzuheben. — V. 7. דליו kann nur Imperat. des Piel sein von דלה, *herausziehen* Ps. 30, 2. (nicht = דַּלְלוּ *schwach sind,* auch nicht nach aramäischer Weise stat. absol. von דַּלְיוֹת): *zieht weg die Schenkel von dem Lahmen,* da er sie doch nicht gebrauchen kann, *und den Spruch im Munde der Thoren,* da er doch nichts mit ihm anzufangen weiss. Nicht מִפִּי *aus dem Munde,* sondern בפי *den in ihrem Munde befindlichen Spruch,* dessen sie sich bei ihren Reden bedienen. V. 9[b] kommt unser [b] wieder vor. — V. 8. Ein durchaus verkehrtes Thun ist es, an die *Schleuder* (das Wort kommt nur hier vor) den Stein, den man fortschleudern will, *festzubinden* (vgl. צרר 30, 4. Iob 26, 8.); ebenso verkehrt handelt wer dem *Thoren Ehre giebt.* So auch Septuag. — V. 9. *Ein Dornstock welcher hoch geworden ist in der Hand des Trunkenen* ist der, welchen der Trunkene hoch hält in seiner Hand und mit welchem er gar leicht andere, vielleicht auch sich selbst, verletzen kann. Zu [b] s. 7[b]. — V. 10.

Ein Schütze (Jerem. 50, 29. Iob 16, 13.) *welcher alles verwundet* (Jes. 51, 9.), *und wer einen Thoren dingt und wer Vorübergehende* (von denen er nicht weiss, ob sie geschickt sind die ihnen aufgetragene Arbeit zu vollbringen) *dingt.* Alle drei handeln gleich unbesonnen und unvernünftig. Andere fassen [a] so: *ein Grosser der Alle verletzt.* — V. 11. [a] wird angeführt 2 Petri 2, 22. *Ein Hund der zurückkehrt zu seinem Gespei, ein Narr der wiederkommt mit seiner Thorheit,* immer wieder auf sein thörichtes Reden und Thun zurückkommt. Zu ב שנא vgl. 17, 9. — V. 12. *Hast du gesehen einen nach eignem Urtheile weisen Mann — mehr Hoffnung ist dem Thoren als ihm.* [b] kommt 29, 20. wieder vor. Man darf eher von dem Thoren hoffen dass er klug wird, als von dem Eingebildeten. — V. 13. Fast ganz gleich mit 22, 13. — V. 14. *Die Thür dreht sich herum auf ihrer Angel — und der Faule auf seinem Lager;* 6, 10. 24, 33. — V. 15. Fast ganz gleich mit 19, 24. — V. 16. *Weiser ist ein Fauler in seinen Augen,* weil er immer nach seinem Urtheile wenigstens hinreichende Entschuldigung für seine Trägheit aufzufinden weiss, *als sieben* (V. 25.) *kluge Antwort gebende.* — V. 17. *Es packt die Ohren des Hundes* (ihn dadurch erst recht zum Bellen und Beissen anreizend) *wer vorübergehend sich erzürnt ob eines Streites der ihn nichts angeht.* Er hätte eben den Streit nicht beachten und vorübergehen sollen, wie man auch, wenn ein bellender Hund einen anfährt, am besten thut ihn nicht zu beachten. — V. 18 f. מתלהלה, nur an dieser Stelle, von לָהָה, einer Wurzel עע, welche einer Wurzel לה, also לָהָה, arab. لها (vgl. מרר und מרה, רבב und רבה), gleichzustellen nichts im Wege liegt; لها heisst *scherzen,* Partic. der Steigerungsform: *einer der immer scherzend sich zeigt,* ein närrischer Mensch. Solche Bedeutung des Wortes erwarten wir hier wegen des ihm entsprechenden Wortes משחק in V. 19.; die Deutung des *Symm.,* vielleicht auch der *Septuag.* (ἰώμενοι), und der Rabbinen, welche das Wort von einem *Wahnsinnigen* verstehen, lässt sich sehr wohl auf die Grundbedeutung *scherzen* zurückbringen; auch der Syrer scheint durch ܡܒܣܡܝܢ *die im Uebermuth scherzenden* zu bezeichnen. Demnach so: *wie ein närrischer Mensch welcher wirft Brandpfeile Geschosse und Tod, so ein Mann welcher seinen Freund betrogen hat und dann spricht: mache ich nicht Scherz?* — V. 20 f. *Wenn das Holz fehlt geht das Feuer aus und wo kein Ohrenbläser* (16, 28.) *schweigt der Hader. Schwarze Kohlen zu glühenden, und Holzstücke zu Feuer, und ein zänkischer Mann* (21, 9. 27, 15.) *um zu erhitzen den Streit.* — V. 22. kam schon 18, 8. vor. — V. 23—28. gehören durch ihren Inhalt zusammen. V. 23. *Unreines Silber* (was nichts werth ist wenn es auch werthvoll scheint) *über eine Scherbe* (die eben gar keinen Werth hat) *gezogen, — brennende Lippen* (von welchen warme Küsse kommen, die wenn's ehrlich hergeht Zeichen der Liebe sind) *und schlechtes Herz.* V. 24 f. *Mit sei-*

nen Lippen verstellt sich der Hasser und in sein Inneres legt er Trug; wenn er lieblich macht seine Stimme, glaub ihm nicht! denn sieben Gräuel (gar viele abscheuliche Gedanken) *in seinem Herzen sind.* V. 26. *Verdeckt wird Hass durch Täuschung;* kommt es aber dann darauf an, dass z. B. in einer *Versammlung der Gemeinde* der welcher seinen Hass zu verbergen wusste sich als Freund bewähre, so wird *seine Bosheit offenbar.* V. 27. *Wer eine Grube gräbt fällt in sie hinein* (Qohel. 10, 8. Sir. 27, 26.), *und wer einen Stein herabwälzt, zu ihm selbst wird er zurückkehren* um ihn zu zerschmettern; ganz ähnlich Sir. 27, 25. V. 28. דכיו vom Sing. דך *ihre Zermalmten,* also die welche sie, die Lügen-Zunge, zermalmt hat; sie *hasst* diese, sucht ihnen also immer von neuem zu schaden. *Und glatter Mund* (5, 3.) *bereitet Anstoss* anderen, um sie zu Fall zu bringen. Rabbin. Erklärer nehmen דכיו = דַּכַּי, Steigerungs-Adjectiv von דכה, *Zermalmter.* *Ewald* will statt דכיו lesen אֲדֹנָיו sie hasst *ihren Herrn,* insofern sie den, der sie hat, ins Unglück stürzt; aber diese Aenderung wäre nur erlaubt, wenn es feststände, dass V. 28. denselben Gedanken ausdrücken soll wie V. 27.

Cap. 27. V. 1 f. *Rühme dich nicht des morgenden Tages, denn nicht weisst du was gebähren wird ein Tag.* Statt יֵלֵד ist wegen der Verbindung mit מה gesprochen יֵּלֶד. נכרי ein anderer, ferner stehender Mann, vgl. zu 2, 16. — V. 3 f. *Last des Steines und Gewicht* (nur hier) *des Sandes, und Aerger* welchen ein *Thor* veranlasst *ist schwerer als beides. Tyrannei* (nur hier) *der Wuth und Ueberfluthen des Zorns — und wer kann bestehen vor Eifersucht* (6, 34.)? Niemand; während man Wuth und Zorn zur Noth noch erträgt. — V. 5 f. *Besser ist offenbarer Tadel als verborgene Liebe,* die, weil gar nicht sich äussernd, der Gefahr durch redlichen Tadel zu verletzen freilich nicht ausgesetzt ist. *Treu sind die Wunden des Freundes,* die er durch seinen Tadel schlägt. נעתרות, deutlich nicht von עתר *bitten,* auch nicht von عثر, wiewohl diesem Worte der Begriff des Täuschens eignet, da an ܥܬܪ *reichlich sein* zu denken näher liegt; dass die *reichlich gespendeten Küsse* zugleich lügnerische sein sollen erhellt aus נאמנים in [a]. — V. 7. *Und hungernde Seele — sogar alles bittere ist süss;* die lose Voranstellung des Subjects fällt nicht auf, da nach [a] dem Verf. zunächst dieser Satz vorschwebte: hungernde Seele isst selbst bitteres gern. — V. 8. *Von seinem Orte* = von seiner Heimath. — V. 9. *Salbe und Räucherwerk erfreut das Herz und Süsse* (nach 16, 21. denken wir an liebliche süsse Rede) *seines Freundes* (das Suffix ganz unbestimmt: des Freundes den man hat, vgl. V. 14. 17.) *aus Rathschluss der Seele erfreut das Herz;* gemeint ist die liebliche Rede die aus dem Herzen kommt, z. B. aufrichtiges Lob. — V. 10. Qri רֵעַ, Ktib רֵעֵה oder רֵעֵה, stat. constr. von רֵעַ, *Ewald* Lehrb. 211 e. *Deinen Freund und deines Vaters Freund verlass nicht,* weil sie dir

in der Noth beistehen können, *und in das Haus deines Bruders komm nicht am Tage deines Unglücks*, suche vielmehr Hülfe bei Freunden, *denn besser ist ein naher Nachbar als ferner Bruder*, 18, 17. Nahe und fern sind deutlich nur in sofern im räumlichen Sinne zu verstehen, als der Hülfe bringende nahe kommt, der sie verweigernde fern bleibt. — V. 11. *Und antworten will ich etwas dem der mich schmäht*, indem ich ihn, wenn du weise geworden bist, mit deiner Hülfe in die gehörigen Schranken zurückweisen will. Ganz ähnlich Ps. 119, 42. Vgl. Ps. 127, 5. Sir. 30, 2 ff. — V. 12. Fast ganz so wie 22, 3. — V. 13. Fast ganz so wie 20, 16. — V. 14. *Wer seinen Freund segnet mit lauter Stimme* (mit prahlenden Worten) *am Morgen ganz früh* (השכים ein im Accusat. zur Angabe der Zeit untergeordneter Infinit.), als hätte es damit gewaltige Eile, *als Fluch wird es*, solches Thun, *ihm angerechnet*, weil kein Mensch glaubt, dass er es mit seinem Segen ehrlich meint. — V. 15 f. Vgl. 19, 13b. סגריר kommt nur hier vor; ebenso im aramäischen: *der starke Regen*. נִשְׁתָּוָה (als Milra' in vielen Ausgaben) hält man für 3 Perf. Nitpael von שָׁוָה: *Traufe am Regentage und zänkisches Weib, das gleicht sich aus;* so die meisten Erklärer, auch *Ewald*. Eine Form Nitpael ist möglich, *Ewald* Lehrb. 132 c, aber immerhin selten; auch würde es auffallen, dass in ihr Verdoppelung des ו fehlt; ausserdem erregt die 3 Pers. des Mascul. Bedenken gegen die Richtigkeit obiger Auffassung. Die besten Ausgaben lesen mit *Qimchi* נִשְׁתָּוָה als Mil'el; man könnte an נִשְׁתָּעָה Jes. 41, 23. und אֶשְׁעָה Ps. 119, 117. denken und die Form für einen Voluntativ Hitpael mit dem a der Bewegung halten: *wollen wir mit einander vergleichen;* das Hitpael in dieser Bedeutung kommt freilich sonst nicht vor, und den Vorsatz eine Vergleichung anzustellen ausdrücklich angegeben zu finden erwartet man in unseren Sprüchen nicht. Doch finden wir keine andere Deutung, da eine 3 Femin. Perf. Nif. von שתה, נִשְׁתָּוָה für נִשְׁתָּתָה (*welche sich betrunken hat* Sir. 26, 8.) anzunehmen noch ferner liegt. *Jeder der solches Weib birgt, birgt Wind*, der wenn man ihn verschliessen will sich doch Ausgänge bahnt, *und seine Rechte greift auf Fett*, welches der Hand immer wieder entgleitet; יקרא hier wie auch sonst häufig = יִקְרָה. — V. 17. Die alten Ueberss. und auch die Rabbinen denken bei יָחַד und יַחַד an *scharf sein* oder *scharf machen*; man müsste die Form für den Voluntat. Hifil von חדה = חדד halten: *Eisen an Eisen mag man scharf machen und ein Mann mache scharf das Antlitz seines Genossen;* scharf machen kann heissen erzürnen, und der Sinn kann dahin gehen, dass ein Mann sich nur über die Beleidigung eines Mannes, nicht eines Kindes, erzürnen dürfe. Vgl. Judd. 8, 21. *Ewald* will das Hofal יֻחַד lesen, und פני in der Bedeutung von לִפְנֵי nehmen. — V. 18. *Wer seinen Herrn hütet wird geehrt werden;* die Ehre, welche dem treuen Knechte der Herr zutheilt, ist der Frucht gleichgestellt, die der Feigenbaum dem der ihn

sorgsam pflegt darbietet. — V. 19. כַּמַּיִם mit dem Artikel muss Accusat. des Ortes sein: *wie im Wasser das Gesicht gegen Gesicht, so das Herz des Menschen gegen den Menschen*, das würde sein: so spiegelt sich das eigne Herz in dem des andern (Ewald), etwa indem man in dem andern die eigne Gesinnung voraussetzt. Der Vers bleibt schwierig. Septuag. scheinen statt כמים gelesen zu haben כְּמוֹ. — V. 20. Ktib אֲבַדֹּה, indem die Endung וֹן in ה־ übergegangen ist, *Ewald* Lehrb. 163 f. Zu [b] Qoh. 1, 8. — V. 21. [a] hatten wir schon 17, 3.; *und der Mann gemäss* (12, 8.) *seinem Rühmen*, nämlich wird er beurtheilt, was wir aus dem Zusammenhang leicht ergänzen. Auf den der sich selbst rühmt wird man aber nicht viel geben, V. 2. Andere: *und ein* gepriesener *Mann* sei Läuterungsmittel *für den Mund seines Rühmens*, untersuche das Rühmen, was ihm aus dem Munde eines anderen gespendet wird; gegen welche Auffassung viel zu sagen wäre. — V. 22. *Wenn du zerstossen würdest den Narren im Mörser, mitten unter Körnern mit der Keule, nicht wird weichen von ihm seine Thorheit.* — V. 23—27. Ermahnung den Heerden und dem Ackerbau Sorgfalt zu widmen, da sie Quelle dauernden Wohlstandes sind. V. 23. *Ja beachten sollst du das Aussehn deiner Schafe, richte dein Herz auf die Heerden*, V. 24. *denn nicht auf immer* (reicht aus) *der Vorrath und nicht ist ein Diadem für Geschlecht und Geschlecht* (אם in dem Versicherungssatze zum Ausdruck der stärksten Negation: *und gewiss nicht;* königliche Herschaft, so fest sie auch gegründet scheint, ist doch vergänglich, was eben als deutliches Beispiel des Wechsels und der Unbeständigkeit menschlicher Dinge hervorgehoben wird); V. 25. *fortwandert* (vom Felde, wenn es zur Zeit der Erndte eingebracht wird) *Gras und gesehen wird Grünes* in jedem Jahr aufs neue, *und aufgehäuft werden*, wenn wiederum die Zeit der Erndte da ist, *die auf den Bergen gewachsenen Kräuter;* V. 26. *Schafe für deine Kleidung, und Kaufpreis eines Ackers* = einen Acker werthe *Böcke*, V. 27. *und Fülle von Ziegenmilch für deine Nahrung, deines Hauses Nahrung, und Leben* (hier deutlich = Lebensunterhalt) *für deine Mägde.*

Cap. 28. V. 1. *Es fliehen indem kein Verfolger da ist Frevler;* der Singul. רשע kann in dem ganz allgemeinen Satze mit dem noch dazu durch den Zwischensatz getrennten Plur. des Verbi נסר verbunden werden; vgl. in 4[a] רשע neben בם in [b]; *Gleich einem Löwen, welcher ruhig daliegt;* zu dem Bilde vgl. Genes. 49, 9. — V. 2. *Durch den Frevel eines Landes sind seine Fürsten viel*, da in dem Lande wo Unrecht und Verwirrung herschen schneller Wechsel des Regiments stattfindet, wie z. B. die Geschichte des nördl. Reiches lehrt. Für כן in [b] vermissen wir ein vorhergehendes כְּ oder כאשר; daher müssen wir den Satz: *und unter verständigen kundigen Menschen* so auffassen: sobald die Menschen kundig und verständig sind, *so lebt er lange*, nämlich der Fürst des Landes, welchen Singular wir aus [a] leicht er-

gänzen. Andere nehmen כן als Substantiv *die Grundlage*, das soll sein *der Thron wird lange dauern*, welche Auffassung aber schon zu der gewöhnlichen und hier durchaus passenden Bedeutung von יאריך nicht stimmt. Dass מבין und ידע ohne Copula neben einander stehen fällt auf, doch vgl. 22, 4 f. — V. 3. Zu דלים vgl. דל V. 15. Wir müssen etwa an einen armen Statthalter denken, der durch Bedrückung rasch reich werden will. Er ist ein die Saat *fortschwemmender Regen so dass kein Brod da ist*, während doch der Regel nach der Regen die Fruchtbarkeit des Bodens befördert. — V. 4. *Die das Gesetz bewahren hadern mit ihnen* den Frevlern; vgl. zu dem Singul. רשע V. 1. — V. 5. *Die Männer der Bosheit* (6, 24.) *verstehen nicht das Recht* (ähnliches 29, 7.); *verstehen Alles*, was zur Beurtheilung des Rechtes in Betracht kommt. Vgl. Qohel. 8, 5. — V. 6. Ganz ähnlich ist 19, 1. Der Dual דרכים nach עִקֵּשׁ wie V. 18. nach נעקש: *der Verkehrte des Doppelweges* ist der welcher nicht auf dem einen graden Wege bleibt und eben desshalb ein עִקֵּשׁ ist. — V. 7. *Ein einsichtsvoller Sohn*, der als solcher seinem Vater Freude und Ehre bringt, 29, 3. 10, 1. *Wer Verschwender* (23, 21.) *gern hat* (13, 20.) und mit ihnen ein wüstes gesetzloses Leben führt, *beschimpft seinen Vater*. — V. 8. *Wer sein Vermögen mehrt durch Zins und Wucher, um Armen Liebe zu erweisen* (חונן Infinit. der Steigerungsform) *sammelt er es*, denn sein Vermögen bleibt ihm nicht und so sammelt er nicht für sich, sondern freilich wider seinen Willen für die Armen denen es endlich doch zu Gute kommt, vgl. 13, 22. — V. 9. *Wer sein Ohr entfernt nicht zu hören das Gesetz, dessen Gebet auch ist ein Gräuel*. — V. 10. *Wer Redliche irre leitet auf bösen Weg* (רע wie 6, 24.) *in seine eigne Grube fällt er hinein* (26, 27.), *und die Unschuldigen* (2, 21.) *erben Gutes*. — V. 11. בעיניו *nach eignem Urtheile* aber nicht in der That. *Und ein verständiger Armer forscht ihn aus* (18, 17.). — V. 12. Die Gerechten frohlocken wenn die gute Sache siegt und das Recht herscht. In diesem Falle ist *gross das Rühmen* weil sie und das ganze Volk 29, 2. ihre Freude nicht zu verbergen brauchen. *Und wenn sich erheben Frevler* (V. 28.) *werden aufgespürt Menschen*, nämlich die Frommen, welche sich dann zwar verbergen aber doch verfolgt werden; vgl. V. 28. c. 29, 2. — V. 13. Erklärung des Spruches giebt Ps. 32. Bei *wer bekennt und lässt* ergänzen wir *seine Sünden* aus [a]. — V. 14. מפחד תמיד ist der *welcher stets in Scheu lebt* und sich hütet gegen Gottes Willen zu handeln; das Gegentheil ist בוֹטֵחַ 14, 16., hier der *welcher sein Herz hart macht* (Ps. 95, 8.), vgl. V. 26. בוטח בלבו und V. 28. מקשה ערף. Vgl. 17, 20. — V. 15. *Ein brüllender Löwe und ein* nach Beute suchender *umherschweifender Bär ist ein frevelhafter Herscher über armes Volk*. — V. 16. Am leichtesten mit *Ewald: o Fürst arm an Einsicht und reich an Bedrückung, wer unrechten Gewinn hasst wird lange leben*, du hast also keine Aussicht auf

langes Leben. Qri שֹׂנֵא, Ktib entweder als Plural שֹׂנְאֵי, oder als Singul. mit dem i der Verbindung im stat. constr. שֹׂנְאִי. — V. 17. *Ein Mensch niedergedrückt vom Blute einer Seele*, von einem Morde den er begangen hat, *flieht hin zur Grube* d. i. geht sicherem Untergange entgegen, *nicht soll man ihn festhalten* um ihn zu retten, eben weil man ihn doch nicht retten kann. — V. 18. הולך תמים Ps. 15, 2. דרכים vgl. V. 6. באחת er fällt *auf einem* von den zwei Wegen, so dass die Schlauheit, mit welcher er bald den einen bald den anderen Weg wählt, ihm nichts hilft. — V. 19. Fast ganz so wie 12, 11., nur dass hier durch die Worte: *er wird satt an Armuth* der Gegensatz noch deutlicher hervortritt. — V. 20. Aus [a] geht hervor, dass der *wer eilig ist um reich zu werden* (21, 5. 20, 21.) kein איש אמונות (ähnlich 20, 6.) ist. לא ינקה 6, 29., *er wird nicht freigesprochen*, ist vielmehr reich an Verfluchungen V. 27[b]., die an ihm in Erfüllung gehen. — V. 21. [a] kam etwas vollständiger vor 24, 23. *Und doch um einen Bissen Brod*, d. i. durch geringes Geschenk bestochen, *sündigt ein Mann* indem er partheiisches Urtheil abgiebt. — V. 22. *Der Mann mit bösem Auge* 23, 6. ist der neidische und habsüchtige Mann. נבהל (vgl. zu 20, 21.) *er beeilt sich nach Vermögen*, sucht rasch es zu erwerben auf unrechte Weise; *und nicht weiss er dass Mangel ihn überfallen wird.* Vgl. 23, 4. 5. Der partheiische Mann V. 21. sündigte auch aus Habsucht. — V. 23. *Wer einen rügt wird später* (אַחֲרַי eine etwas festere Aussprache für אַחֲרֵי, hier für sich allein stehend wie sonst אַחַר als Adverb. der Zeit) *mehr Gunst finden als wer glatt macht die Zunge*, durch Schmeicheleien täuscht und nach 29, 5. unglücklich macht den welchem er schmeichelt. — V. 24. *Wer seinen Vater und seine Mutter bestiehlt* (vgl. 19, 26.) *und meint es sei keine Sünde*, weil er nur das nehme was einst doch sein Eigenthum werde, steht auf einer Linie mit dem איש משחית 18, 9. — V. 25. רחב נפש der *von weiter Seele* ist der trotzige stolze Mann (vgl. רחב לב 21, 4.). *Er schürt Streit an* (29, 22.) und richtet sich dadurch zu Grunde, wie aus [b] hervorgeht. *Der auf Jahwe vertrauende* ist der geduldige ihm sein Recht anheimstellende Mann. ידשן vgl. zu 11, 25. — V. 26. Zu בוטח בלבו vgl. V. 14. c. 14, 16. *Er wird gerettet* weil er Jahve vor Augen hat und ihm vertraut. — V. 27. Zu [a] vgl. 11, 24. *Wer verhüllt seine Augen* vor dem Armen und sich unbarmherzig von ihm abwendet ist *reich an Verfluchungen*, vgl. das Gegentheil V. 20. — V. 28. Zu [a] vgl. V. 12[b]. *Und wann sie untergehen mehren sich Gerechte* (vgl. 29, 2. 11, 10.), während die Frevler sich mehren, wenn es ihnen gelingt, ihrer Schlechtigkeit Raum zu verschaffen und die Guten zu unterdrücken, Ps. 12, 9.

Cap. 29. V. 1. *Ein Mann der Züchtigungen* d. i. ein Mann der viele Züchtigungen erdulden muss (vgl. den Mann der Schmerzen Jes. 53, 3.) ist *wer hart macht den Nacken*, wer halsstarrig seinen eignen Willen durchsetzen will und um Gott und Recht

sich nicht kümmert (vgl. מקשה לבו 28, 14.) trotz der Leiden welche Gott ihm sendet um ihn auf einen anderen Weg zu leiten. So muss härteste Strafe kommen; welche in ᵇ ganz so wie 6, 15. beschrieben wird. — V. 2. *Wann sich mehren die Gerechten*, nach 28, 28. = wann untergehen die Frevler, *freut sich das Volk. Wann herscht Frevler seufzt das Volk*, vgl. 28, 12. 28. — V. 3. Zu ᵃ vgl. 10, 1. *Wer Huren gern hat* (28, 7.) *bringt durch sein Vermögen* und betrübt dadurch seinen Vater. — V. 4. יעמיד *er macht bestehen* 1 Reg. 15, 4., das Gegentheil ist in ᵇ *er zerstört es. Der Mann der Geschenke* ist der ungerechte Herscher, welcher Geschenken zu Liebe das Recht beugt. — V. 5. מחליק = מחליק לשון 28, 23. *Gegen seinen Freund*, die Präposition על erklärt sich aus dem Begriff des Verbi: glatt machen durch Reiben auf einer Sache; anders ist החליק אל Ps. 36, 3. aufzufassen. *Ein Netz spannt er aus über seine Schritte* und bringt ihn so zum Fallen, vgl. 26, 28ᵇ. — V. 6. *Ewald* verbindet mit vielen Auslegern das Adject. רע mit מוקש, so dass רע מוקש = מוקש רע 12, 13. sein soll; allerdings scheint bei der Auffassung: *im Vergehen eines bösen Menschen ist ein Fallstrick* das Adject. רע überflüssig zu stehen, und daher empfiehlt sich die Verbindung: *ist ein böser Fallstrick* wenigstens auf den ersten Anblick. Aber dagegen spricht die Stellung רע מוקש entschieden; und da auch der צדיק sich eines פשע schuldig machen kann, so muss איש רע den Gegensatz zu צדיק bilden und der Sinn dieser sein: *im Vergehen eines bösen Mannes ist ein Fallstrick, aber der Gerechte wird jubeln und sich freuen*, nicht über das Vergehen sondern darüber, dass trotz des Vergehens, welches Gott ihm vergeben kann Ps. 32, 5. 51, 3., er doch nicht gleich zu Falle kommt, vielmehr sich dauernden Glücks erfreut. Die Form יָרוּן ist auffallend; nach *Schultens* Vorgange denkt man an eine Wurzel رَانَ *siegen*; so *Umbreit*: *der Fromme aber siegt*. Aber Wurzeln עע wie רנן gehen in die Bildung der עו über, *Ewald* Lehrb. 138 a; und רנן neben שמח kommt häufiger vor z. B. Ps. 35, 27. — V. 7. *Es versteht der Gerechte Recht zu schaffen Armen, der Frevler nicht versteht er Kenntniss*, die mit gutem Willen zugleich gar oft nöthig sein mochte, um dem Recht der Armen den Ränken reicher Bedrücker gegenüber Geltung zu verschaffen. — V. 8. *Männer des Spottes* (Jes. 28, 14.) *blasen an die Stadt* (der bildliche Ausdruck ist vom Anblasen des Feuers Ezech. 21, 36. hergenommen), *aber Weise beruhigen Zorn.* — V. 9. *Ein weiser Mann rechtet mit thörichtem Manne — und der wird zürnen und lachen und Ruhe wird nicht sein*, trotz aller beruhigenden Worte des Weisen. Dass in ᵇ für die Verba mit ו consequut. der *Narr* Subject sein kann ist nicht zu bestreiten. Andere so: *und der Weise mag zürnen oder lachen*, er mag es anfangen wie er will, Ruhe bleibt doch aus. — V. 10. יבקשו נפשו muss hier im guten Sinne stehen: *sie suchen sein Leben* um es zu schützen und zu erhalten; anders z. B.

Ps. 40, 15. Zu אנשי דמים vgl. Ps. 5, 7. Zum Inhalte vgl. z. B. 12, 6. 14, 3b. — V. 11. *Seinen ganzen Zorn wird ausschütten ein Thor, und ein Weiser wird zuletzt*, nachdem der Zorn ausgeschüttet ist, *ihn besänftigen.* באחור nur an dieser Stelle. — V. 12. *Alle seine Diener sind Frevler* weil sie dem Beispiele des Herschers folgend gar bald mit Lug und Trug sich abgeben werden. — V. 13. Dass איש תככים einen *reichen Mann* bezeichnet geht aus רש und 22, 2. hervor; תככים ist Plur. von תֹּךְ *Bedrückung*; Mann der Bedrückungen kann der Reiche der den Armen quält z. B. durch Zinswucher genannt werden; *Ewald* nimmt ohne weiteres תֹּךְ in der Bedeutung *Zins*, vgl. נשך, und übersetzt *Zinsherr. Wer erleuchtet beider Augen ist Jahve*, so ungleich sie auch sonst sein mögen, die Fähigkeit zu sehen wie ihr ganzes Leben haben sie von demselben Gott; 22, 2. stand das allgemeinere Wort עשה. — V. 14. Vgl. 20, 28. 25, 5. — V. 15. *Ruthe und Züchtigung giebt* den Knaben *Weisheit*, 23, 13. 13, 24., *und der freigelassene* der Ruthe nicht unterworfene *Knabe bringt Schande seiner Mutter*, 10, 1. 17, 21. — V. 16. Zu a vgl. V. 2. ראה ב *freudig hinblicken auf etwas.* — V. 17. Zu a vgl. 19, 18. ויניחך *so wird er dich erquicken*, deine Sorgen und deinen Unmuth beruhigen; *und Leckerbissen geben deiner Seele*, ein bildlicher Ausdruck zur Bezeichnung der Wonne und Freude, welche dem Vater durch den Sohn werden. — V. 18. *Wenn Offenbarung fehlt*, wenn keine Propheten da sind die das Volk leiten, *wird zügellos das Volk;* in solchen Zeiten sollte das Gesetz, welches durch den grossen Propheten Mose offenbar geworden ist, Norm und Richtschnur für das Volk sein, gleichsam die Propheten ersetzen; darauf weiset b hin: *Heil dem der das Gesetz bewahrt;* dieser allgemeine Satz kann auf das ganze Volk bezogen werden. אַשְׁרֵהוּ = אַשְׁרֵיהוּ neben אַשְׁרָיו 14, 21. — V. 19. *Durch* blosse *Worte wird ein Sclave nicht zurechtgewiesen, denn merken wird er's* dass es nicht zu Schlägen kommt *und Antwort wird nicht da sein*, indem er den blossen Worten keine Folge giebt. — V. 20. Fast ganz so wie 26, 12., nach welcher Stelle *der in seinen Worten eilige* der sein muss, welcher seine unüberlegten Reden für gar klug und weise hält. — V. 21. פנק nur hier, häufig im aramäischen: *wer verzärtelt von Jugend an seinen Sclaven.* מנון nach den älteren Erklärern von נין *der Sohn;* daher *Luther:* „so will er hernach ein Junker sein.“ So auch die Rabbinen. Die alten Ueberss. scheinen ein anderes Wort gelesen zu haben. *Ewald* vergleicht مَنُون: *er wird undankbar sein.* Ich glaube, dass die erstere Auffassung doch noch mehr für sich hat als diese, wiewohl auch sie schwierig bleibt. — V. 22. a fast ganz wie 15, 18. vgl. 28, 25. בעל חמה wie בעל אף 22, 24. *Ist reich an Vergehen* vgl. רב 28, 20. 27. — V. 23. Zu a vgl. z. B. 25, 6 f. Zu b vgl. 16, 19. 11, 16. — V. 24. *Wer mit dem Diebe theilt hasst die eigne Seele, den Fluch*

er hört und nicht zeigt er an den Diebstahl. [b] ist aus Levit. 5, 1. vgl. zu Judd. 17, 2. deutlich; wer wenn er solche אלה hört den ihm bekannten Dieb nicht anzeigt ladet sich eine schwere Schuld auf. — V. 25. *Das Zittern vor Menschen* (vgl. 1 Sam. 14, 15.) *bringt Fallstrick*, insofern Furcht die Menschen zu beleidigen Veranlassung giebt Unrecht zu thun; wer hingegen ohne Menschenfurcht *Jahve vertrauend* recht handelt *wird* von Gott *beschützt.* Hiernach ist — V. 26. deutlich: *Viele suchen das Antlitz eines Herschers*, streben in seine Nähe und Gunst zu kommen durch Nachgeben und Schmeicheleien, 19, 6., *aber von Jahve allein ist das Recht des Mannes*, er allein entscheidet über sein Geschick, wesshalb man sein Antlitz mehr suchen muss als das des Königs. — V. 27. *Des Gerechten Abscheu ist ein Ungerechter, des Frevlers Abscheu wer grade wandelt.*

V. Cap. XXX.

V. 1. Die Ueberschrift ist nach der Punctation unserer Textesworte so aufzufassen: *Worte des Agur des Sohnes Jaqe, der prophetische Spruch, der Ausspruch des Mannes für Itiel* (kommt als Eigenname noch einmal Nech. 11, 7. vor), *für Itiel und Ukal.* Vgl. über diese Ueberschrift *Einleitung* §. 2. Auf das dort Gesagte uns beziehend, wiederholen wir hier nur, dass die Ueberschrift bis zu dem Worte הגבר geht, und dass der erste Spruch von den elf durch diese Ueberschrift eingeführten mit den Worten לאיתי אל לאיתי אל ואכל beginnt.

1. V. 1—6. Der Verf. beginnt mit dem Bekenntnisse, dass er sich umsonst abgemüht habe Gott zu ergründen V. 1., umsonst, denn ein solches Beginnen sei das Thun eines ganz beschränkten dummen Menschen, wie er jetzt wohl einsehe V. 2., und habe um so mehr erfolglos für ihn bleiben müssen, da er ohne Vorkenntnisse daran gegangen sei, von Weisheit und Theologie nichts gewusst habe V. 3. Drängen sich doch dem der über Gott und sein Wirken nachdenkt gleich so viele Fragen auf, die unbeantwortet bleiben müssen! V. 4. Daher will er nicht mehr grübeln, sondern einfach an Gottes Offenbarung festhalten und im Glauben an ihn Ruhe finden; diese Offenbarung sei rein und vollendet; füge desshalb, und hier erst tritt der Lehrspruch deutlich hervor, füge desshalb ihr nichts hinzu, damit Gott dich nicht strafe und du nicht als ihr Verfälscher dastehest. — V. 1. Wir punctiren לְאִיתִי אֵל *ich habe mich gemüht um Gott*, vgl. *Einleitung* §. 2. Die Wiederholung der Worte bezeichnet die anhaltende qualvolle Beschäftigung. ואכל Sept. *καὶ παύομαι*, welche also וָאֵכֶל lasen, Imperf. Qal von כלל = כלה, *da schwand ich hin; Hitzig* nach كلّ *da ward ich stumpf.* — V. 2. *Denn dümmer bin ich als ein Mann, und nicht ist Einsicht*

der Menschen mir, weil Menschen doch so verständig sein müssen, über schlechthin unergründliche Dinge nicht zu grübeln. Vgl. Ps. 73, 22. — V. 3. קדשים ist der *heilige Gott* vgl. zu 9, 10. — V. 4. *Wer stieg zum Himmel empor und stieg herab* auf die Erde, um dort zu wirken? wo ist der geheimnissvolle Gott, der im Himmel thront und auf der Erde wirkt, also hin- und herfährt zwischen Himmel und Erde? *Wer sammelte den Wind in seinen Fäusten*, so dass er ihn nach Belieben zurückhalten und wehen lassen kann. צרר 26, 8.; das *Wasser* ist die obere Wassermasse, welche vom Himmelsgewölbe, wie von einem *Gewande* gehalten wird, so dass sie nicht auf die Erde hinabstürzt, vgl. zu 8, 27 f. *Was ist sein Name und was der Name seines Sohnes! dass du ihn kennest?* in der Frage liegt: keiner kennt ihn und seine Familie, denn nicht nur er ist in undurchdringliches Dunkel gehüllt sondern auch die welche ihm zunächst stehen z. B. sein Sohn. — V. 5. Zu [a] Ps. 119, 140. 12, 7. — V. 6. Vgl. Deuter. 4, 2. 13, 1.

2. V. 7—9. Der Eine von den zwei Wünschen, die ihm zu gewähren der Dichter Gott bittet: *Eiteles urd Lügenwort halt fern von mir*, wird nicht begründet; der andere: *Armuth und Reichthum gieb mir nicht*, *speise mich mit dem Brode meines Antheils* (zu חקי vgl. 31, 15. Genes. 47, 22.), erhält seine Begründung durch V. 9.: reich will er nicht werden, damit der Ueberfluss ihn nicht zum Stolze und zur Verkennung Gottes bringe (vgl. Stellen wie Deuter. 8, 12—15.); nicht arm, damit er nicht in Versuchung komme zu stehlen und so durch Ueberschreitung eines göttlichen Gebots gleichsam mit frevelnder Hand *anfasse* (תפש) d. i. entweihe *den Namen seines Gottes*. Man denkt gewöhnlich an den falschen Schwur bei dem Namen Gottes, um den Diebstahl abzuläugnen und der Strafe zu entgehen.

3. V. 10. Das Hifil חלשן kommt nur hier vor; da die Steigerungsform dieser Wurzel Ps. 101, 5. *verläumden* heisst, so kann dem Hifil die Bedeutung *zum Verläumder machen*, *zur Verläumdung reizen* zukommen. Um Zusammenhang mit dem vorhergehenden zu erhalten versteht *Ewald* unter dem *Herrn* Jahve, unter dem *Diener* den treuen Verehrer Jahve's. Welche Auffassung durch den Inhalt unseres Verses nicht gerechtfertigt wird. *Du sollst nicht zur Verläumdung reizen einen Knecht gegen seinen Herrn*, damit der Knecht, wenn es ihm in Folge seines Thuns schlimm geht, dich nicht verfluche und du büssest, denn eine solche קללה, weil verschuldet bleibt nicht ohne Wirkung, ist keine קְלָלַת חִנָּם. 26, 2.

4. V. 11—14. Vier ganz ähnliche Sätze. Jeder steht vereinzelt für sich und zählt eine Sünde auf, welche weil weit verbreitet zu einer Zeit als gemeinschaftliche Schuld einer ganzen Generation erscheint. In welchem Zusammenhange diese Sätze ursprünglich standen, auf welche Verhältnisse und auf welche Zeit sie sich beziehen, können wir nicht sagen. V. 11.

Ein Geschlecht was seinem Vater flucht und seine Mutter nicht segnet. — V. 12. *Ein Geschlecht was rein ist nach seinem Urtheile und doch nicht rein gewaschen ist von seinem Schmutze* (Jes. 4, 4.). — V. 13. *Ein Geschlecht, wie hoch sind seine Augen und seine Wimpern wie erheben sie sich!* — V. 14. *Ein Geschlecht dessen Zähne Schwerdter, dessen Gebisse Messer sind, um zu verzehren* (um nach Art der Raubthiere fortzureissen) *Unglückliche von der Erde und Dürftige von den Menschen.*

5. V. 15 f. *Die 'Aluqa hat zwei Töchter: gieb her, gieb her! sie drei können nicht satt werden, vier haben nie gesagt, genug! Die Unterwelt und Unfruchtbarkeit des Mutterleibes; die Erde wird nicht satt von Wasser und das Feuer hat nie gesagt, genug!* „Die Erde wird nicht satt" entspricht den Worten: „sie drei können nicht satt werden"; „das Feuer hat nie gesagt, genug" stimmt zu den Worten: „vier haben nie gesagt genug"; die beiden Töchter der 'Aluqa müssen demnach die Unterwelt und die Unfruchtbarkeit des Mutterleibes sein, welche von der Forderung die sie immer wiederholen gleichsam den Namen „gieb her, gieb her" erhalten und somit als unersättliche und immer mehr fordernde bezeichnet werden. Die Unterwelt, so viele auch schon in sie hinabgestiegen sind, rafft immer noch einen Menschen nach dem andern fort; wie das unfruchtbare Weib unersättlich ist lehrt z. B. Genes. 30, 1 ff., woselbst das הָבָה mit unserem הב הב zu vergleichen ist; zu dem Substant. עֹצֶר vgl. Genes. 16, 2. 20, 18. Die Zahlen sind nun so aufzufassen: Unterwelt, unfruchtbarer Leib, Erde und Feuer, alle vier sagen nie genug; die ersteren drei sagen nie genug und werden nie satt; die ersteren zwei sagen nie genug, werden nie satt, verlangen vielmehr auf das bestimmteste immer mehr, rufen immerzu „gieb, gieb"! Demnach werden die zwei, Unterwelt und unfruchtbarer Leib, als die unersättlichsten und unverschämtesten beschrieben. Darin muss der Grund liegen, dass nur diese zwei Töchter der 'Aluqa genannt werden: sie nur gleichen durch Unersättlichkeit und unverschämtes Fordern ihrer Mutter, welche also vielleicht noch in höherem Grade als die Töchter ein unersättliches und unverschämtes Geschöpf sein muss. Wer ist diese 'Aluqa? Sie kommt nur an dieser Stelle im A. T. vor; das Targum zu Ps. 12, 9. giebt die Worte: „ringsum gehen Frevler umher sobald sich erhebt Schlechtigkeit unter den Menschen", so wieder: „die Frevler gehen im Kreise umher wie die 'Aluqa welche das Blut der Menschen aussaugt"; die alten Uebersetzer geben das Wort durch *Blutigel* wieder, indem sie die ursprüngliche und nächste Bedeutung ausdrücken, woraus aber nicht folgt, dass sie an das Blutigel genannte Thier gedacht und dieses als Bild unersättlicher Gier aufgefasst haben. An unserer Stelle erscheint die 'Aluqa als die personificirte Unersättlichkeit und Gier in höchster Potenz, demnach als ein weiblicher Dämon. Dass von diesem Dämon ähnliches wie von den Vampyren unserer Mähr-

chen erzählt ward, wird bewiesen 1) durch den Namen; 2) durch das Targum zu Ps. 12, 9.; 3) durch die Zusammenstellung des arab. عَلُوق mit den aus 1001 Nacht bekannten غول genannten Dämonen, welche sich z. B. im *Qamus* findet. Wir werden also die ʿAluqa auf eine Linie mit der לילית Jes. 34, 14. stellen und für eins von den gespenstischen Ungeheuern, mit welchen die Phantasie semitischer Völker vorzugsweise die Wüsten bevölkerte, halten müssen. Schwierig aber ist es genau anzugeben welche Stellung und Bedeutung in der alten Dämonologie die ʿAluqa einnahm, da wie zu erwarten steht die Nachrichten über sie und über غول nicht bestimmt und übereinstimmend sind. Wenn aber z. B. *R. Menachem* nach *Jarchi's* Angabe behauptet, das Wort sei arabisch und bedeute den Scheol und desshalb das Hinabsteigen in denselben, oder wenn das Midrasch zu den Psalmen die zwei Töchter der ʿAluqa auf das Paradies und die Hölle bezieht, oder wenn nach *Bochart's* Vorgange neuere Gelehrte behaupten, das Wort bedeute das Schicksal, Fatum, oder die Parze, so befinden sie sich in einem deutlichen Widerspruch mit dem was unsere Stelle in Beziehung auf die ʿAluqa aussagt. *Hitzig* hat aus dem Hitopadeça ed. *Lassen* p. 66. einen Spruch verglichen, dessen Inhalt in höchst auffallender Weise dem Inhalt unserer zwei Verse entspricht; über diese merkwürdige Erscheinung vgl. die Einleitung.

6. V. 17. *Ein Auge das des Vaters spottet und gering hält die Scheu vor der Mutter werden zerhacken* (נָקַר) *die Raben des Thales* (1 Reg. 17, 4.) *und fressen die jungen Adler.* *Ewald* verbindet diesen Vers mit den vorhergehenden zwei Versen und deutet ihn so: „nie genug kann der gegen Aeltern Ungehorsame gestraft werden, als könnten noch nach dem Tode Raubvögel nie genug sein Auge immer aufs neue aushacken.“ Aber die Unersättlichkeit der Raubvögel tritt gar nicht hervor, während doch bei einer Verbindung mit V. 15 f. grade diese nachdrücklichst hervorgehoben werden müsste. Daher halten wir dafür, dass V. 17., der allein für sich einen abgeschlossenen Sinn giebt, selbstständig dasteht.

7. V. 18—20. *Drei Dinge sind zu wunderbar für mich und vier — nicht erkenne ich sie: der Weg des Adlers in den Himmel, der Weg der Schlange über den Felsen, der Weg des Schiffes mitten im Meer* (23, 34.), *der Weg des Mannes in das Mädchen. Also der Weg des ehebrecherischen Weibes: es isst* (was deutlich bildlich vom Begehen des Ehebruchs steht), *wischt sich den Mund und spricht: nicht that ich Unrecht!* V. 20. wird durch כֵּן mit den vier in V. 19. genannten Wegen verglichen; in V. 20. wird nun hervorgehoben, dass die Ehebrecherin meinen könne, ihr Thun sei spurlos unmittelbar nach der That verschwunden und biete kein Merkmal dar, an welchem es zu erkennen sei. Demnach muss es auch bei den vier Wegen in V. 19. auf das spur-

lose Verschwinden und auf die Unmöglichkeit sie zu erforschen ankommen; eben weil der Adler zum Himmel hinan fliegt, die Schlange über den harten Felsen kriechet, das Schiff das Meer durchschneidet, ohne dass eine Spur des Weges den sie genommen haben zurückbleibt, sind ihre Wege zu wunderbar für den Verf. und nicht zu erkennen. Der Weg des Mannes in das Mädchen bezieht sich auf den geschlechtlichen Verkehr des Mannes mit dem Mädchen; das spurlos verschwindende ist der Weg des Mannes, denn von diesem ist hier die Rede nicht von dem Wege des Mädchens; gemeint ist also, dass man es dem Manne nicht ansehen und nachweisen könne, ob er Verkehr, ob ehebrecherischen oder erlaubten ist ganz gleichgültig, gehabt habe mit der עלמה. Auf diesem Vierten liegt der Nachdruck (vgl. zu 6, 16 ff.), weil es seinem Inhalte nach mit dem Schlusse in V. 20. auf welchen die Rede zueilt in Verbindung steht; V. 20. sagt demnach aus: dass man es auch einem Weibe nicht ansehen könne, ob es Ehebruch getrieben oder nicht. Darauf ob die עלמה Jungfrau sei oder nicht kommt nichts an; von ihrem Thun ist gar nicht die Rede, und wenn *Drechsler* der Prophet Jesaia I. S. 304. behauptet, der Weg des Mannes in die עלמה beziehe sich darauf, dass man es der עלמה nicht ansehen könne was sie gethan, und dass man sich daher von der unverletzten Jungfrauschaft der zur Ehe genommenen nicht auf sichere Weise überzeugen könne, so hat er nicht beachtet, dass es sich um den דרך איש, nicht um den der עלמה handelt.

8. V. 21—23. Der Nachdruck liegt auf dem Vierten. *Unter dreien zittert das Land und unter vieren vermag es nicht sich zu erheben: unter dem Sclaven wenn er das Regiment hat* (19, 10.) *und dem Thoren wenn er satt ist von Brod* (d. i. unter einem reichen Thoren, der nachdem seine Wünsche einmal befriedigt sind, im thörichten Uebermuthe seinen Begierden nachleben und kein Mass einhalten wird), *unter der gehassten Frau* (Genes. 29, 31. 33.) *wenn sie verheirathet ist, und einer Magd wenn sie ihre Herrin beerbt.* Die Herschaft von allen vieren, mag sie sich nun über ein Land oder über einen kleineren Bereich erstrecken, ist gleich unerträglich.

9. V. 24—28. V. 24. *Und doch sind sie die weise gewordenen Weisen,* also noch weiser als gewöhnliche Weise, die allerweisesten. V. 25. *Die Ameisen, ein nicht starkes Volk, doch bereiteten sie im Sommer ihre Speise* (6, 8.); V. 26. *die Bergmäuse, ein nicht gewaltiges Volk, doch legten sie im Felsen ihre Wohnung an* und fanden in dem Felsen sichere Wohnung Ps. 104, 18.; V. 27. *die Heuschrecken haben keinen König und doch zogen sie zusammt geordnet aus;* V. 28. *die Eidechse mit zwei Händen tastet sie und doch wohnt sie in königlichen Pallästen,* versteht es doch in die schönsten Wohnungen hineinzukommen.

10. V. 29—31. *Drei sind die schön einherschreiten und vier die schön einhergehen: der Löwe der Held unter den Thieren und*

nicht kehrt er um vor irgend welchem. זרזיר von der Wurzel זר *zusammendrücken: der magere, schmächtige an den Lenden*, nach jüdischen Erklärern *das Windspiel*, welches hier ganz herpasst; Andere denken an den Hahn, neuere Erklärer an das Ross. תיש *der Widder*, der stolz an der Spitze der Heerde einherschreitet, wie Septuag. und Syrer ausdrücklich bemerken. אלקום erinnert an אל־מות 12, 28., *ein König bei welchem Nicht-Widerstand ist*, der wie ein Held alle Feinde besiegend einherschreitet. So die hebräischen Erklärer. An das arab. أَلْقَوْم zu denken, *bei welchem das Volk ist* = der an der Spitze seines Volks steht, liegt an und für sich fern; schwerlich würde auch القوم vielmehr قَوْمُهُ erwartet werden.

11. V. 32 f. *Wenn du thöricht handelst indem du dich stolz erhebst* (1 Reg. 1, 5.) *und wenn Böses du aussinnst indem die Hand an dem Mund ist* (beim Nachsinnen legt man wohl die Hand an den Mund). Der Nachsatz fehlt nach אם, wir müssen demnach an einen Versicherungssatz denken, *Ewald* Lehrb. 343 a, so dass der Sinn ist: sicher, nicht sollst du thöricht handeln, nicht Böses sinnen! daran schliesst sich die Begründung: *denn Pressen der Milch bringt Käse, und Pressen der Nase bringt Blut, und Pressen des Zornes bringt Streit.* Dass das letzte, der Streit, hier das Ziel der Rede ist, erkennt man gleich.

VI. Cap. XXXI, 1—9.

V. 1. vgl. die *Einleitung* §. 2. Die Mutter verlangt von dem Sohne: 1) V. 2 f. dass er nicht den Weibern seine Kraft gebe; 2) V. 4—7. dass er sich des Weines enthalte, den man zur Kräftigung der Leidenden verwenden solle; 3) V. 8 f. dass er gerecht zu richten willig bereit sei. — V. 2. Durch das dreimalige מה wird die Aufmerksamkeit des Sohnes in Anspruch genommen und die Ermahnung ihm recht ans Herz gelegt. — V. 3. Zu [a] vgl. 5, 9. Vor [b] ist אל תתן zu ergänzen: *nicht gieb deine Wege* = handle nicht *um zu vernichten* (למחות Infinit. Hif.) *Könige;* er soll bedenken dass Könige durch wollüstiges Leben sich selbst um das Regiment bringen. מלכין neben מלכים V. 4. — V. 4. Will man Ktib או lesen, so muss man sich zu dieser Fassung verstehen: *nicht den Königen* ziemt es *zu trinken den Wein und nicht den Fürsten oder* zu trinken *den Meth;* Andere lesen אַו *Begierde nach Meth*, welches Substant. von אוה nur hier vorkommen würde und schwieriger Bildung ist. Qri אֵי als Fragewort (z. B. Genes. 4, 9.) *und für die Fürsten, wo ist Meth?* = er ist eben nicht für sie da; Andere אֵי als Verkürzung von אֵין, für welche sonst kein Beispiel sich findet. — V. 5. *Damit er*, der einzelne König, *nicht trinke. Und verkehre* durch das Trinken zu unbesonnenem Thun verleitet *das Recht*

aller Leidenden. — V. 7. Ein anderes Vergessen als das in V. 5. soll der Wein bewirken: Vergessen der Armuth und des Unglücks. — V. 8 f. *Für den Stummen*, der aus irgend welcher Ursache sein Recht nicht geltend machen kann. חֲלוֹף, nur hier, kann nach Jes. 2, 18. Ps. 90, 5. etwa dasselbe bedeuten wie עֳנִי V. 5.

VII. Cap. XXXI, 10—31.

Beschreibung des tüchtigen Weibes in einem alphabetischen Liede, dessen Form es mit sich bringt dass mosaikartig ein Gedanke an den andern lose angereiht wird. — V. 10. *Ein tüchtiges Weib* (12, 4.) *wer findet es!* = möchte doch Jeder so seltenen Schatz finden! *Fern von Perlen ist sein Werth*, weil es mehr werth ist als Perlen. — V. 11. שלל *Ausbeute, Erwerb.* — V. 12. Zu גמל mit zwei Accusatt. vgl. 1 Sam. 24, 18. — V. 14. *Es ist gleich Kaufmannsschiffen*, weil es das verfertigte Gewebe nach V. 24. an Fremde verkaufend wie sie aus ferner Gegend Gewinn herbeiführt, also *von fernher bringt es herbei sein Brod.* — V. 15. טרף *die Zehrung*, (vgl. das Verb. 30, 8.), die weil sie nach bestimmtem Masse jedem zugetheilt wird חק (vgl. zu 30, 8.) genannt werden kann. — V. 16. *Es sinnt auf Acker und erwirbt ihn, von der Frucht seiner Hände ist Bepflanzung* (Ktib נְטַע stat. constr. von נֶטַע Jes. 5, 7.) *des Weinbergs;* den Gewinn verwendet es den Grundbesitz zu vermehren. — V. 17. vgl. V. 25[a]. — V. 18. *Es schmeckt dass gut ist sein Erwerb*, und das schmeckend arbeitet es unverdrossen ganze Nächte hindurch um noch mehr zu gewinnen. — V. 21. *Es fürchtet nicht Schnee* (die Zeit des Winters) *für sein Haus*, weil Alle im Hause schöne warme Kleider, welche bildlich *Purpurkleider* genannt werden besitzen. — V. 22. מרבדים 7, 16. *Byssus und Purpur ist sein Gewand* = es hat die schönsten Kleider. — V. 23. So durch das Weib reich geworden hat der Mann grossen Einfluss in der Versammlung der Gemeinde. — V. 24. Der *Kena'nite* ist der phönizische Kaufmann. — V. 25. Zu [a] vgl. V. 17. Im Besitze reicher Vorräthe *lacht es des kommenden Tages.* — V. 26. *Das Gesetz der Liebe* ist liebevolle Unterweisung und Rede. — V. 27. צופיה (Partic. fem.) *es beachtet die Wege seines Hauses* = das Thun der Hausgenossen. — V. 29. Die V. 28. verheissene Lobrede des Mannes: „*viele der Töchter wirken tüchtig, du aber bist höher als sie alle.*“ — V. 30 f. Der Schluss verlangt von Allen, dass sie in das Lob des tüchtigen Weibes einstimmen: *Trug ist Anmuth, Eitelkeit ist Schönheit, ein Jahwe fürchtendes* (יראת stat. constr. femin. vom Partic. יָרֵא) *Weib, das soll gepriesen werden. Gebet ihm von der Frucht seiner Hände* d. i. gebet ihm das Lob was es durch seine Thätigkeit verdient hat; *und preisen soll man in den Thoren*, öffentlich vor allen Leuten, *seine Werke.*

Der

Prediger Salomo's.

Erklärt

von

Dr. *F. Hitzig*,
Professor der Theologie zu Zürich.

Vorwort.

Nach dem Wunsche der Herren Verleger habe ich meine Bearbeitung Ezechiels unterbrochen, und stelle hier zu Bertheau's Auslegung der Sprüche den Prediger. Die Erklärung des Buches ist in derselben Weise, wie die Jeremia's, von mir gehandhabt worden, so dass im Allgemeinen hievon weiter nichts zu sagen seyn wird, nur über zwei Dinge sey mir mich auszusprechen verstattet. Im Commentar zu den kleinen Propheten habe ich den Text unpunctirt zu lesen und im Einzelfalle von den Gründen des Vocals und, soweit er den Sinn antrifft, des Accentes mir Rechenschaft zu geben den Anfang gemacht. Wie bei Jeremia, so wurde auch jetzt damit fortgefahren; und es hat die Punctation als vom Verständnisse abhängend, welches im Kohelet den Juden schwerer fiel, denn irgendwo, keineswegs immer die Prüfung bestanden. Dieses Geschäftes entschlugen sich meine Vorgän-

ger, auch die letzten und kundigsten, zu grossem Schaden ihrer Exegese, welche dergestalt guten Theils im Rabbinismus stecken blieb; allein es war eben Dergleichen, wie Lesung des Hebräischen ohne Puncte, vor zehn Jahren noch nicht wieder an der Zeit. Jetzt dagegen ist es eine Hauptaufgabe hebräischer Philologie, der masoret. Gestaltung des A. Test. in allen Stücken und besonders auch seiner Punctation auf den Grund zu gehn; der in dieser Beziehung noch herrschenden unkritischen Sicherheit muss endlich ein Ziel gesetzt werden. Ausführlich zur Sprache gebracht habe ich die Sache in Zeller's theol. Jahrbb. (Jahrg. 1844. S. 269 ff.); und ob z. B. bei Gelegenheit von Pred. 2, 12. 9, 2. 10, 10. 12, 10 u. s. w. das alte Lied, es sey die Puncte zu verlassen nicht durchaus nothwendig, von Seiten Derer, welchen die Punktation nothwendig, wieder ertönen wird, will ich ruhig erwarten.

In den „Vorbemerkungen" wird die Ansicht zu begründen versucht, dass Kohelet sich als eine planmässig fortschreitende Untersuchung darstelle, die in drei Abschnitte getheilt sey, ausserdem habe ich daselbst die geschichtlichen Beziehungen des Buches erklärend zusammengestellt. Ob Letzteres nicht besser unterbliebe, war ich eine Weile zweifelhaft, wohl wissend, mit welcher Ungunst man Forschun-

gen dieser Art gegenwärtig aufnimmt. Zumal seit die Mannschaft der Amazone im Zuge ist, jegliche Theologie, die nicht scholastisch zu Werke geht, als unnütz ja schädlich über Bord zu werfen, sind wir so weit gekommen in Deutschland, dass, wer in biblischen Dingen einen nicht vulgären guten Gedanken äussert, alsbald förmlich in Anklagestand versetzt wird. Und so zu Ketzergericht sitzen nicht nur Hengstenberg, Tholuck und Genossen, welche hiemit thun was der Herr sie geheissen hat; sondern es gesellen sich zu ihnen noch Unzulänglichkeiten andern Schlages, — honoris causa nenne ich hier nur einen Herrn Redslob — welche nichts mehr lernen wollen, selber nichts lehren können, und, wenn Andere lernen und lehren, scheel dazu sehn. Gleichwohl habe ich die betreffende Vorbemerkung 4. nicht unterdrückt. Jene Feinde der historischen Kritik sind ja noch nicht das Publikum, machen weder die grössere noch die bessere Hälfte meiner Leser aus; und ihre Scheu vor individueller Wahrheit ist so rein und einfach aus dem Bösen, dass sie keine Schonung verdient und jede Berücksichtigung ihrer zum Verbrechen würde. Wir sollen die Wahrheit nicht nur suchen, sondern auch sagen, um so lauter sagen, wenn die Befugniss dazu bestritten werden will. Diese unsere Pflicht ist unser Recht, das auch in der vor-

liegenden Arbeit nach Kräften ausgeübt und gewahrt worden ist. Wesshalb ich denn auch jetzt heitern Muthes dieselbe noch einmal überblicke, und sie getrost nunmehr wandern lasse in die Hände der Kenner.

Zürich, den 11. April
1846.

F. Hitzig.

Vorbemerkungen.

1.

In Ueberschrift und wiederholt im Verfolge nennt das Buch als seinen Verfasser den *Kohelet*, d. i. Salomo, sofern nemlich in ihm die Weisheit sich verkörpert hat (s. zu C. 1, 1.). Wie unweise eine solche Selbstbezeichnung wäre, leuchtet ein. Also benennen mochte den Salomo ein Anderer, auf welchen er den Eindruck überschwenglicher Weisheit (vergl. 1 Kön. 3, 28.) gemacht; in der That spricht der wirkliche Verf. C. 12, 10. 11. von Kohelet als von einer der Geschichte angehörenden Person, und scheint sich von ihm zu unterscheiden. Als gewesenen König bezeichnet sich C. 1, 12. auch Kohelet selbst; was Salomo, der bis zu seinem Tode auf dem Throne blieb, nicht konnte. Was Jener dessgleichen C. 2, 12. 19. in Bezug auf seinen Nachfolger aussagt, wäre in Salomo's Munde unbegreiflich; und so wie C. 1, 16. konnte nur ein viel späterer König reden. Ob C. 4, 8. der Vf. sich, und V. 13. den Salomo andeute: Ersteres bei Salomo nicht zutreffend, Letzteres eine undenkbare Selbstkritik, mag dahinstehn; auch ausserdem mehrfach wird der Standpunct Salomo's verlassen, wodurch derselbe als willkührlich eingenommen, als Fiktion sich herausstellt. Sollte dergestalt, wie C. 5, 7. geschähe, Salomo seine Regierung und sich selbst ironisiren? V. 8. und C. 8, 3. 4. so objektiv vom Könige reden, als wäre er nicht selbst einer? Wie kann er C. 8, 5—8. Unbotmässigkeit empfehlen? Freilich der Befehl des Königes ist ein ungerechter; aber wie kann er einen solchen in Aussicht nehmen? Und hat er dem Unrecht und den Bedrückungen C. 3, 16. 4, 1. 5, 7. zu steuern keine Macht? Wirklich scheint ein Machthaber es nicht zu seyn, der die Stellen C. 9, 17. 10, 4—7. geschrieben hat; und C. 10, 16. von einem Könige irgend einem Dritten in den Mund gelegt, und V. 20. in eigenem Namen durch ihn ausgesprochen, klingen beide gleich sehr seltsam. Vergl. überhaupt *Knobel's* Commentar S. 78., *Jahn's* Einleitung II, 849.

2.

Wenn ein Anderer als Salomo, so ist der Vf. auch und nicht bloss wegen C. 1, 16. ein viel Späterer. Dass das Buch verhältnissmässig jung sey, anzunehmen, räth die darin kundgegebene Reife und Unbefangenheit des Urtheils über Gottes Weltordnung; und auf ein sehr spätes Zeitalter führt die Thatsache selbst, dass der Vf. gleich dem des Buches Daniel unter dem Namen eines berühmten Weisen der Vorzeit seine Schrift ausgehn lässt. Man hatte eine Geschichte hinter sich, reich und weit zurückgreifend, und besass kostbare und hochgehaltene Schriften aus jener alten Zeit; die Gegenwart war arm, ohne Aufschwung und Selbstvertraun, und der zeitgenössische Schriftsteller stiess auf ein ungünstiges Vorurtheil. Man nährte den Geist an den Büchern der Vorfahren; und was man in ihrem Geiste etwa selbst erzeugte, Das wurde im Gefühle der Abhängigkeit auch wohl z. B. dem Urheber des betreffenden Literaturzweiges zuerkannt. Spuren von Lektüre weist unser Buch mehrere auf. Es lässt sich nicht ausmachen, ob C. 8, 1. auf Spr. 16, 14. 15. fusst, oder ob die Sentenz C. 7, 20. aus Salomo's Gebet 1 Kön. 8. (s. V. 46.) entnommen ist; aber das in Grundansicht und Tendenz dem Kohelet so nah verwandte Buch Hiob hat der Vf. ohne Zweifel gelesen (s. zu C. 5, 14. 6, 3. 7, 14. 16. 28.). Das Gleiche für Jeremia beweisen die Stellen C. 7, 24. 6, 10. (s. Jer. 17, 9.); und C. 12, 6. scheint auf Sach. C. 4. zurückzugehn. Um so weniger wundern wir uns, wenn wie bei Maleachi hier die Rede ihren matten Flügelschlag kaum und nur sporadisch noch zum Parallelismus erhebt. Das hiemit gewonnene Resultat aber, dass das Buch frühestens im persischen Zeitalter verfasst sey, wird noch auf andern Wegen erzielt und namentlich durch den Charakter seiner Sprache bestätigt, auf welchen fussend zuerst *H. Grotius* das Buch für scriptum serius sub Salomonis nomine ansah. Als eine sehr späte markiren sie schon die neuen durch äussern Zusatz gebildeten Formen auf ות— und ון— wie סִכְלוּת, שִׁפְלוּת, שַׁחֲרוּת (zu C. 11, 10.), — יִתְרוֹן, כִּשְׁרוֹן, חֶסְרוֹן u. s. w.; wo dag. der Vf. zur einfachsten zurückkehrt (zu C. 8, 1.), verfällt er zugleich ins Aramäische. In derselben Richtung beweist die Bildung מַדָּע C. 10, 20., der Plur. מַעֲשִׂים C. 5, 1. und, da der Vf. in alle Wege ein Judäer ist, die häufige Abwerfung des א von אשר z. B. in dem späten בְּשֶׁל C. 8, 17; ebenso die Schreibung desselben für ה in ישנא C. 8, 1. Diess ist aramäische Orthographie; aber aramäisch ist auch עֲבָד C. 9, 1., die Contraktion אִלּוּ C. 6, 6., die Wurzel תקן C. 4, 12. 6, 10.; und zunächst von daher kommt das nichtsemitische פִּתְגָּם. Gleicherweise mischt sich mit den Wörtern שִׂדָּה C. 2, 8., עֹלָם C. 3, 11., רחק C. 12, 6. das Arabische ein; בטל C. 12, 3. ist Beides, arabisch und syrisch, nur nicht anderwärts hebräisch;

und bereits stossen wir auch schon auf talmudische Ausdrücke wie עִנְיָן, כְּבָר, (C. 10, 17.), בֶּן־חוֹרִים, חוּץ *ausgenommen* C. 2, 25. und מְלֵאָה *schwanger* C. 11, 5. Bei solcher Sachlage brauchen wir darauf, dass C. 8, 10. 12, 5. Hitpael in passivem Sinne gesetzt wird — was äusserst selten bei Früheren (Hi. 15, 28.) — kein Gewicht zu legen. Interessant aber ist, dass die Ansicht, welche Maleachi C. 2, 7. empfiehlt, hier C. 5, 5. gäng und gäber Sprachgebrauch ist, der das genauer bestimmende יְהוָה oder, da יהוה im Prediger überhaupt nicht vorkommt, אֱלֹהִים weglassen durfte; und dass jenes עֹלָם nur noch einmal nemlich bei Sirach auftaucht. Beide Erscheinungen treffen zu Einem Ziele zusammen.

3.

Man setzt die Abfassung des Buches jetzt gewöhnlich an das Ende des persischen oder in den Anfang des macedonischen Zeitalters; und aus den Jahren des Religions- und Befreiungskrieges unter Antiochus Epiphanes und seinen Nachfolgern rührt es gewiss nicht her. Warum es aber nicht im 3. Jahrhundert v. Chr. und nach der Mitte desselben geschrieben seyn könne, lehrt Niemand; und in der persischen Periode ist es schwerlich verfasst. Wenn der C. 8, 3. ertheilte Rath nicht bloss irgend einem Individuum, z. B. dem Schenk Nehemia gelten soll, so kann der König V. 2. kein persischer seyn; und ob der Grosskönig in Susa ein Knabe oder nicht (s. C. 10, 16.), Das war für Wohl und Wehe des Judäers — und Judäa ist des Buches Heimath — völlig bedeutungslos. Keine hebr. Schrift steht dem Kohelet so nahe wie die *Σοφία Σολομῶντος;* sofern Beide sich selber dem Salomo beilegen, und Beide in ihm die Weisheit personificirt sehn. Ist Kohelet nun desswegen noch hebräisch geschrieben, weil früher denn die *Σοφία;* oder nicht vielmehr desshalb, weil er in Palästina verfasst wurde, während jene im gräcisirten Aegypten? Wenn palästinischen Ursprunges, so kann Kohelet sogar noch jünger als die *Σοφία* seyn. Wegen Weish. 2, 1—9. wenigstens werden wir das Verhältniss nicht umkehren. Aus vielen Gründen ist Bezugnahme hier auf Stellen des Predigers höchst unwahrscheinlich; und übrigens ist der LXX Uebersetzung vom Pentateuch ja auch älter, als das Buch Daniel und viele Psalmen. In Aegypten einmal schrieb unser Vf. nicht. Regen (C. 11, 3. 12, 2.) fällt dort zu Lande selten; und die Fruchtbarkeit des Bodens hängt nicht von ihm ab (vergl. C. 11, 4.). Dagegen schickt sich C. 1, 7. zur physischen Beschaffenheit Palästina's sehr gut. Ferner ist C. 8, 10. (s. die Erkl.) Jerusalem für den Vf. die Stadt vorzugsweise; und er scheint demnach im Bezirke Jerusalems, der מְדִינָה C. 5, 7., oder in der Hauptstadt selbst gelebt zu haben. Aus C. 4, 17. zu schliessen, Letzteres. Das Buch ist kein Sendschreiben an

entfernt Wohnende; der Vf. hat zunächst natürlich seine Umgebung im Auge. Nun aber nimmt er nicht in Aussicht, dass Einer „hinanziehe nach Jerusalem zu Gotte", oder „gehe um zum Berge Gottes zu gelangen" (vergl. 1 Sam. 10, 3. 1, 3. Jes. 30, 29.); sondern er lässt ihn einfach und direkt zum Gotteshause gehn (vergl. 2 Sam. 12, 20. Jes. 37, 1.), als wäre Derselbe bereits an dem Orte anwesend, an welchem das Gotteshaus sich befindet.

4.

Zu C. 8, 2. ist gezeigt, wie dass wir durch diese Stelle wenigstens bis zu Ptolemäus Lagi heruntergeführt werden. Der Sprecher gibt sich als einen *περὶ τὴν τῶν ὅρκων φυλακὴν βεβαιότατον* (Joseph. Arch. XII, 1 §. 1.); und damit in Uebereinstimmung lässt sich V. 10. daselbst auf die durch jenen Ptolemäer geschehene Wegführung gefangener Juden beziehn s. Joseph. a. a. O. Allein C. 10, 16—19. weist uns noch tiefer herab. Der Vf. kann nicht unterstellen, dass Einer so wie hier geschieht reden werde, wenn es nicht wahr ist; und dass Grund zu solcher Rede vorhanden sey, sagt er V. 15. selbst. Ihr Thörichtes (V. 15.) besteht darin, dass der Mann die Wahrheit laut ausspricht. Nun wären aber die daselbst vorgebrachten Klagen unter den drei ersten Ptolemäern, welche sich der auswärtigen Provinzen noch sorgsamer als Aegyptens selbst annahmen (Polyb. 5, 34.), unzutreffend und sinnlos; und auch wegen C. 7, 10. müssten wir wenigstens in die Zeiten des Ptol. Euergetes heruntergehn. Die „frühern bessern Tage" deuten sich sehr annehmlich auf die Regierung des Philadelphus (s. Joseph. Arch. XII, 2 §. 2. 3. vergl. Psalm 72.); aber auch Ptol. Lagi war den Juden gnädig (gg. Ap. 1, 22.), und vom Euergetes weiss man nichts Anderes. Jene Klage C. 7, 10. bliebe wahr, in der That aber wird sie es erst unter dem vierten Ptolemäer, Philopator, in dessen Conflikte mit Antiochus, dem Grossen, die Juden schwer litten (Joseph. Arch. XII, 3 §. 3.); und auch jener Ausbruch des Unmuthes C. 10, 16 ff. ist zuerst in seinem Rechte unter Philopator, auf welchen sich Alles zu vereinigen scheint. Er war segnis in administrando (Justin. 29, 1.), der Wollust ergeben und der Völlerei (Polyb. a. a. O. vergl. 3 Macc. 2, 25. 5, 3. 16. 36.). Seinem Beispiele aber war sein ganzer Hof gefolgt, so dass die Freunde und Grossbeamten des Königes auswärtige Angelegenheiten vollends verwahrlosten und otio ac desidia corrupti marcebant (Justin. 30, 1. Polyb. 5, 35.). Nun vergleiche man C. 10, 16—19., und lasse sich durch נַעַר daselbst V. 16. vorerst nicht stören! Da alles Unheil schliesslich daher kam, dass der König in den Stricken seiner Buhlerin Agathoklea lag, so begreift es sich jetzt auch besser, warum Kohelet das Weib eben so wie C. 7, 26. geschieht schildern

mochte. Zugleich dürfte aus der Stelle (vgl. Justin a. a. O.) geschlossen werden, dass das Buch erst nach der Schlacht bei Raphia (i. J. 216.) verfasst sey, zu welchem Resultate auch noch eine andere hindrängt. Nun kann es nemlich kaum einem Zweifel unterliegen, dass die kleine, volkarme Stadt, welche von einem grossen Könige belagert siegreich widerstand (C. 9, 13—15.), die kleine Seestadt Dora ist, welche i. J. 218 von Antiochus dem Grossen belagert wurde, aber alle Angriffe abschlug (Polyb. 5, 66.). Will ferner Jemand bei der ersten zu C. 4, 13—16. aufgestellten historischen Beziehung stehn bleiben, so lässt sich jetzt doch eine bestimmte Veranlassung absehn, warum Kohelet überhaupt Thronwechsel und darauf gegründete Hoffnungen zur Sprache bringt; denn ungefähr gleichzeitig mit Philopators Regierungsantritt hatten allenthalben die Länder ihre Herren gewechselt (Justin. 29, 1.). Die zweite Erklärung dagg., welche wir auch vorziehn, führt direkt zu Ptolemäus Euergetes herab. Uebrigens denken wir nun C. 8, 2—4. redend am ehesten einen der reichen und vornehmen Juden Alexandriens (*τῶν ἐπ' ἀξιώματος Ἰουδαίων* Joseph. Arch. XII, 4 §. 6.) eingeführt, die mit Geldgeschäften (*μύρια πράγματα*) von den Königen betraut (3 Macc. 3, 21.) persönlich mit ihnen verkehrten, und von denen Manche noch mehr als hier der Sprecher von der Strenge des Judenthums nachliessen vgl. 3 Macc. 1, 3. 3, 23. (vgl. 4.) 7, 10. 11. Einen Solchen aber unangekündigt und unmittelbar auftreten lassen durfte ein palästinischer Vf. nur dann, wenn keine politische Trennung das Band zwischen hier- und dortseitiger Judenschaft gelockert und ihr Einheitsbewusstseyn geschwächt hatte. Diess also zu einer Zeit, da Palästina noch unter ägyptischer Hoheit stand: ein Verhältniss, das mit kurzer Unterbrechung bis zum Auftreten des V. Ptolemäers (Epiphanes) dauerte. Diese Epoche selbst scheint der Zeitpunkt zu seyn, da unser Buch, wenn nicht überhaupt abgefasst, so doch vollendet wurde. Philopator ist zwar Justin. 29, 1. bei seiner Thronbesteigung als rex puer gleichfalls angedeutet; aber die Kategorie נַעַר C. 10, 16. kann nicht wohl auf ihn sich beziehn. Der Vf. bezweckt eine gleich dem Folgenden richtige Aussage; und da kann נער nur einen Unmündigen bezeichnen, das Gleiche ungefähr, was Jes. 3, 12. מְעוֹלֵל. Unmündig aber war Philopator vielleicht nicht einmal mehr, als er König wurde, geschweige jetzt nach der Schlacht bei Raphia, wer weiss wie viele? Jahre nachher. Sehr wohl dagegen passt das Prädikat auf den bei des Vaters Tode fünfjährigen Epiphanes (Justin. 30, 2.). Mit der Reichsverwaltung war es bis dahin nur schlimmer geworden (Polyb. 14, 12.); *Justins* Worte: tribunatus, praefecturas et ducatus mulieres ordinabant, liefern zu Koh. 10, 5—7. einen Commentar. Nemlich die Agathoklea und ihr Bruder lebten noch, als Philopator starb, und hatten die Macht in Händen. Zugleich hegte man Besorgnisse vor Antiochus, der auch wirklich Phönicien, Cölesyrien

und Palästina wegnahm (Justin. a. a. O. und 31, 1. Appian. Syriaca C. 5.). Die schliessliche Abfassung unseres Buches träfe somit in das Jahr 204., als man in Palästina einem Angriffe des Antiochus entgegensah (vgl. C. 11, 2.); vor die Abtrennung Palästina's von Aegypten, welches letztere jetzt zunächst unter römische Vormundschaft kam.

5.

Zur Abfassung des Buches Kohelet bewogen den Verf. die Verhältnisse seiner Gegenwart. Nicht nach Willkühr, sondern unter dem Zwange bitterer Nothwendigkeit schrieb er, zu einem praktischen Zwecke. Er wollte lehren, wie man sich überhaupt zum Leben stellen, wie man namentlich in einer Zeit, die also beschaffen, sich verhalten solle. Die Rathschläge, welche er ertheilt, sind grossentheils durch die besondern Zeitumstände veranlasst oder bedingt (C. 11, 1. 2. 5, 7. 7, 10.), welche selbst auf den Gang der Erörterung im Grossen einwirken, den Weg durchkreuzend, den sie sonst wohl einschlagen würde (vgl. z. B. C. 7, 26. 8, 2 f.). Der Faden ist mehrmals zu Ende, und die Mühe ersichtlich, mit welcher der Vf. sich, so gut es gehn will, forthilft. Gesucht ist der Anschluss von C. 7, 24., hart und ungefällig die Anknüpfung des Gedankens C. 4, 9—12., gesucht und frostig die Raison C. 7, 7. und schroff C. 3, 19. der Uebergang. Nemlich der Vf., kein gewandter Literat, ist überhaupt im Suchen begriffen. Von Dem was ist und darüber, wie es in der Welt zugeht, hat er sich allerdings eine feste Ansicht gebildet, bevor er an das Schreiben gieng. Was aber zu thun sey, damit war er keineswegs im Reinen, keineswegs schon ausgerüstet mit einer fertigen Wahrheit, die er nur zu entwickeln gehabt hätte; vielmehr findet er dieselbe erst am Schlusse, nachdem er sich durchgekämpft hat. Hieraus steht es denn auch zu erklären, wenn er zu wiederholten Malen scheinbar in Widerspruch mit sich selbst geräth. Wo er thatsächliche Verhältnisse bespricht, da kann der Widerspruch eben in den Thatsachen liegen, und der Vf. beide Urtheile gleichzeitig als seine Meinung bekennen. So vertragen sich C. 4. die V. 5. und 6. neben einander, denn das Eine ist wahr, und das Andere auch; C. 10, 12. aber ist der Widerspruch gegen C. 9, 11. vollends nur ein durch den Doppelsinn des Wortes חֵן hervorgebrachter falscher Schein. Und wenn auch die beiden Stellen sich widersprächen! Es wäre ein arger Missgriff, wollte man dem Vf. alle Aussagen des Buches als seine eigene und definitive Ansicht aufbürden: C. 10, 16—19. z. B. wird von dem Vf. einem Andern in den Mund gelegt und V. 20. ausdrücklich missbilligt. Auch C. 8, 2—4. wird Einer redend eingeführt; und die von ihm ausgekramte Weisheit findet V. 5—8. ihre Widerlegung. Aber auch gegen diese weiss der Vf. wieder etwas einzuwenden. C. 7. ferner,

V. 1—4., spricht der Vf. wohl in eigenem Namen; er äussert ein Gefühl, das er in diesem Augenblick ohne Zweifel auch hegte. Definitiv aber Solches lehren wollen kann Derjenige nicht, der C. 9. vielmehr V. 7—10. in der Sache sein letztes Wort spricht, und trotz C. 7, 26. sich zu der Aussage des 9. V. bekennen kann. Warum sollte nun C. 7, 16—18. des Vfs wirkliche Meinung stehn, da er doch mit dem dort und nachher Gesagten VV. 23. 25. unzufrieden ist? — C. 12, 7. glaubt Koh., was man C. 3, 21. nicht wissen kann. Ist Das nicht in der Ordnung, nicht ganz im Einklange damit, dass er hinter C. 7, 14. 8, 10. 14. gleichwohl mit C. 11, 9. 12, 14. zur Dogmatik zurückkehrt? Und scheint es nicht dem Gange einer Untersuchung ganz angemessen, dass der Vf., was ihm C. 3, 11. noch plausibel däuchte, später C. 8, 17., nachdem er die Sache untersucht hat, läugnet? Es erhellt, dass Vielem, was der Vf. sagt, nur augenblickliche Geltung zukommt als einem Ring in der Kette der Deduktionen. Es thut seine Dienste und wird überwunden; die spätere Behauptung hebt die frühere auf; und definitiv lehrt Kohelet nur Dasjenige, was am Ende unwidersprochen stehen bleibt.

6.

Der Vf. selbst scheint sein Buch in drei Abschnitte getheilt zu haben, von denen jeder vier unserer Capitel umfassen würde. Bis C. 4, 16. verliert Kohelet kein Wörtchen der Ermahnung oder direkter Lehre. Dem ersten Imperativ begegnen wir C. 4, 17., welcher Vers deutlich zum Folgenden zu ziehn; und wenn C. 3, 14. Gott dafür gesorgt hat, dass man sich vor ihm fürchte, so heisst es hier V. 6.: *fürchte du Gott.* Zwar hebt auch C. 3, 1. die Rede offenbar neu an; aber durch VV. 12. 13. (vgl. 2, 24.) hängt C. 3. mit dem 2. zusammen, und es bildet einen sehr wesentlichen Theil der theoretischen Grundlegung C. 1—4, 16. Vor allen Dingen nemlich orientirt Koh. seine Leser über die Sachlage, und stellt diese so dar, dass sie Belehrung, wie sich zu verhalten sey, als dringend wünschenswerth erscheinen lässt. Diese Belehrung sollte nun von C. 4, 17. an folgen. Ganz beifallswerth, und wovon er nichts zurücknimmt, beginnt der Vf. damit, Gottesfurcht zu empfehlen; allein im Verfolge lässt er sich C. 5, 17. 18. zu dem Grundsatze des Geniessens hindrängen, in welchem er schon C. 2, 24. ein Haar gefunden hat. C. 6. entdeckt er noch weitere Mängel an ihm; und nun windet sich die Erörterung durch Satz und Gegensatz, indem Kategorieen und Maximen aufgestellt und wieder verworfen werden, mühselig fort, bis sie C. 8, 15. wieder bei eben jenem Grundsatze anlangt. Dergestalt hat sie von C. 5. her einen Cyclus durchlaufen; Vers 17. markirt gegenüber von C. 3, 11. den zweiten Theil und schliesst ihn mit Angabe seines Resultates deutlich ab. Jetzt endlich im III. Theile, nachdem falsche Belehrung beseitigt und

dem Sachverhalte auf den Grund gegangen worden ist (C. 7, 25. 8, 11. 14.), entwickelt Koh. seine geläuterte und gestärkte Ansicht von Dem, was zu thun dem Menschen heilsam sey. Nun kein Widerspruch mehr! Nach C. 9, 1. nimmer ein unmuthiges: *Das alles hab ich gesehn* oder *versucht* (vgl. C. 7, 15. 23. 8, 9.), kein: *auch Das ist nichtig* (vgl. C. 6, 9. 7, 6. 8, 10. 14.). Hier auch zuerst C. 9, 7. empfiehlt Koh. mit voller Ueberzeugung, dem Grundsatze C. 2, 24. 3, 12. 5, 17. 8, 15., welcher bis dahin nur theoretisch galt, auch in der That nachzuleben. So scharf nun aber C. 9. von vorn herein sich gegen den II. Theil abhebt, so seltsam erscheint, nachdem der Denker zu Klarheit und Ruhe durchgedrungen, C. 9, 11—10, 20. der Rückfall in eine gequälte Erörterung. In Wahrheit jedoch holt er nur etwas Nothwendiges nach. Von C. 9, 10. her wird C. 10, 20 ff. die Paränese fortgesetzt, vor und hinter dem Zwischenstück ertheilt der Vf. Lehren der Weisheit; während er doch C. 1, 18. 2, 12. 7, 7. 16. so viel von ihrer Unzulänglichkeit zu sagen wusste. Wenn er nun den Worten der Weisheit, der personificirten d. i. Kohelets, Eingang verschaffen will, so hat er herzustellen, dass die Weisheit gut, dass sie besser, denn die Thorheit sey. Dafür ist der schicklichste Ort hinter der Empfehlung des Lebensgenusses C. 9, 7—10. und vor C. 10, 20. 11, 1. 2., wo die Weisheit weise zu seyn empfiehlt; wo sie Subjekt und Objekt der Ermahnung ist. Also wird hier der letzte Feind bezwungen. Der Weisheit als grübelndem Nachdenken (C. 1, 17. 18.) und ihr, die in Werken und Schöpfungen das Glück sucht (C. 2.), haftet Mangel an; und, sofern sie in gemeiner Pfiffigkeit und schlauer Ichsucht bestehn soll (C. 7, 16. vgl. 10 ff. — C. 8, 2—4.), hat Koh. sie verworfen; hier rettet er sich die wahre Lebensweisheit: Gleichmuth, Verstandesgebrauch (C. 10, 4. 10.), Vorsicht im Reden und kluges Handeln in Erwägung ungewisser Zukunft C. 10, 20. 11, 1 ff.

7.

Demjenigen, was wir Philosophie nennen, kommt Kohelet näher, als irgend ein anderes hebr. Buch; und der Vf. könnte wohl, da die Juden Alexandriens bereits mit griechischer Bildung bekannt sind, von der bezüglichen Geistesarbeit der Griechen Notiz gehabt haben. Sofort im Eingange spricht sich eine freie universelle Weltanschauung aus. Kohelet fasst das Thun Gottes in seiner Gesammtheit auf, denkt den Gedanken einer Weltordnung, die er als eine unzerbrechliche, in welche der Mensch hineingebannt sey, und bald auch als eine unerforschliche anerkennt (C. 3, 14. 6, 10. 7, 13. — 8, 17.). Er hofft nemlich (vgl. C. 3, 11.) und strebt eine Zeitlang, sie zu ergründen; nicht nur ist ein Objekt des Philosophirens, das absolute Gut (יִתְרוֹן), ihm ein Anliegen; er setzt auch zu speculativem

Denken an, indem er C. 7, 25 ff. C. 8. um eine Forderung der Idee und um den Ursprung des Bösen sich den Kopf zerbricht. Nun steht ihm freilich keine philosophisch gebildete Sprache zu Gebote; wenn auch עֹלָם C. 3, 11. der übersetzte λόγος und חֶשְׁבּוֹן λογισμὸς seyn sollte, so reicht Das noch lange nicht aus. Hievon aber auch abgesehn, ist Koh. keineswegs ein Meister des Ausdruckes. Man sehe z. B. C. 3, 9—18., wie schwerfällig die Darstellung gerathen ist, bis V. 19. die Rede plötzlich in Fluss geräth. Und wie dunkel an sich ist, was er mit den Worten C. 7, 19—22. in diesem Zusammenhange eigentlich will! Schliesslich ist Philosophie nicht Sache des semitischen Geistes und so auch nicht die Kohelets. Der Satz C. 7, 29. ist dogmatisch hingestellt, nicht bewiesen, der Weg zu ihm nicht vermittelt; und C. 8. den Quellen der Sünde nachgehend stösst der Vf. zuletzt auf den eigentlichen Knoten, Gottes Weltordnung, und bringt es nur zur Einsicht in die schliessliche Unlösbarkeit des Problems. Dabey kann er sich beruhigen; denn die Unerklärbarkeit ändert das thatsächliche Verhältniss nicht, welchem die Rathschläge, dergleichen zu ertheilen der Vf. eigentlich beabsichtigt, sich anbequemen. Unter diesen sticht die Empfehlung des Lebensgenusses vor. In der Trostlosigkeit der Zeiten (C. 7, 10.) und der Unsicherheit alles Bestandes und Besitzes (C. 11, 2. 5, 13.) lag Aufforderung genug, dass man sich nicht gar alle Lebensfreude abhanden kommen lasse, sondern, wo nur welche zu erhaschen sey, durch unverweilten Genuss dieselbe sich rette. Auch ist der Vf. mit der Zwecksetzung des orientalischen Geistes und einem Volksglauben, der nicht auf Jenseits vertröstet, der uns nicht bis nach dem Tode warten heisst, an das Buch gegangen (C. 9, 3—6. 10. 3, 19—21.). Indessen diess auch mit seinem vorurtheilsfreien Blick und der durch Lektüre erworbenen Bildung, welche ihm sagen, dass der Gerechte auch unglücklich seyn und dem Frevler es gut ergehn könne C. 7, 16. 8, 10. 14. 3, 16. Um so mehr macht es einen wohlthuenden Eindruck, dass Kohelet, während er keine Hoffnung am Grabe aufpflanzt, dennoch den Glauben an ein Gericht und eine endliche Vergeltung Gottes nicht verliert (C. 11, 9. 12, 14.): ein erhebendes Zeugniss dafür, dass im Conflikte mit der Idee unsere theilweise Erfahrung, einst vollständiger vorliegend, ihrerseits Unrecht behalten wird.

Cap. I. V. 1.

Ueberschrift des Ganzen.

Ausserhalb unseres Buches kommt Kohelet weder als Name eines Nachkommens Davids, noch überhaupt als Eigenname vor; und C. 12, 8. 7, 27. trägt das Wort den Artikel: beide Umstände weisen darauf hin, dass es eine dem Sprachbewusstsein noch nicht verloren gegangene Bedeutung hatte. Da der einfache Verbalstamm im Uebr. mangelt, so ist es nach Analogie von שִׁחֵר, נִגֵּן, קִוָּה u. s. w. zum abgeleiteten activen Stamme, nemlich zu einem Hiphil zu ziehn (*Ew.* §. 170), und bedeutet: *die einen* קָהָל *bewirkt* oder *hält*, etwa einen Zuhörerkreis um sich versammelnd und fesselnd. Also schon LXX: ἐκκλησιάστης, *Hieron.:* concionator, *Luther:* Prediger. Aber das Wort trägt die Femininform.

Hievon vorläufig abgesehn, so unterliegt keinem Zweifel, dass unter Kohelet Salomo (*Targ.*) verstanden ist. Unmittelbar auf Salomo führen die Bezeichnungen C. 1, 1. 12. Salomo war weise, war vieler Sprüche Dichter (vgl. C. 12, 9. mit 1 Kön. 2, 9. 5, 12.), war weise vor Andern überaus C. 2, 15. 1, 16. (vgl. 1 Kön. 5, 9—11. 3, 12.); und von umfassender Weisheit C. 1, 13. (vgl. 1 Kön. 5, 13.); während an keinem andern Nachkommen und Nachfolger Davids Weisheit besonders hervorgehoben wird. Eigentlich nun kommt der Name קֹהֶלֶת, wie nach Vorgängern *Ew.* richtig erkannt hat (krit. Gramm. S. 569.), der Weisheit selber zu. Sie ist es, welche predigt, welche Lernbegierige um sich versammelt (Spr. 1, 20 f. 8, 1 f. 9, 1 f.); für die inkarnirte Weisheit aber (vgl. Joh. 1, 14.) galt den Spätern eben Salomo, welcher als solche auch im Buche der Weisheit (vgl. Weish. 9, 7. 8. 7, 1 f.) lehrt und predigt. Für den Lehrer der Weisheit, der die Weisheit selbst war, prägt der Verf. ein dieses Verhältniss andeutendes Wort als Eigennamen aus; zugleich übr. wird durch diese Erklärung die wohl von Anfang an überlieferte (vgl. C. 12, 8.) Aussprache als Partic. gerechtfertigt. Unrichtig fassen das Wort *Knobel* und *Gesen.* (thesaur.) als abstr. pro concr. *Das Predigen* kann קֹהֶלֶת unmöglich bedeuten; und „die Regel, dass concreta, wenn sie die weibliche Endung erhalten, abstracta werden“ (*Knob.*), steht weder mit גּוֹלָה, das erst collectiv wurde,

noch mit راوية *Erzähler*, trop. wie unser „Plaudertasche" und arabisch, irgend zu erhärten. Und wie käme direkt Salomo zum Namen Prediger?

Cap. 1, 2—18.

Eitelkeit aller Dinge, auch des Nachdenkens über dieselben.

Der Abschnitt zerfällt nach Andeutung unserer Ueberschrift in zwei Hälften: V. 2—11. und V. 12—18. An die Spitze tritt V. 2. der Grundgedanke, welchen der Verfolg des Buches im Einzelnen ausführt, bis er durchgefochten gegen Schluss C. 12, 8. wieder erscheint: der theoretische Hauptsatz, auf welchen Belehrung darüber, was der Mensch zu thun habe, gestützt ist. Die Nichtigkeit der Dinge beweist der Verf. hier mit ihrem beständigen Kreislauf, kraft dessen Alles seinen gewiesenen Weg, aber nicht Ziel noch Zweck hat. — *Eitelkeit der Eitelkeiten*] Aeusserste Eitelkeit s. zu Hos. 10, 15. Jer. 6, 28. Nicht Präd. zu הכל, so dass Dieses zwischen zweien schwanke. Es ist nicht Alles eitelste Eitelkeit; aber dass Alles eitel ist, diess entreisst dem Verf. den Ausruf: O Eitelkeit d. E. Uebr. ist in הֲבֵל wie in אֲבֵל Ps. 35, 14. wegen Verwandtschaft des ל mit ר der Hauptvocal vorgerückt, und nach Analogie des sehr ähnlichen אבל (vgl. auch [illegible]) zu ֵ verlängert. — Vers 3. geht näher auf das Ziel zu: das Streben und Arbeiten der Menschen sey eitel. Dieser Gedanke liegt involvirt schon in V. 2.; es wird daher zu ihm nicht als zu einem selbständigen durch die Copula fortgeschritten. *was hat der Mensch von all seiner Mühe*] Eig.: welcher Gewinn liegt für ihn in all s. M. יתרון, nur in Kohelet, ist *was* einem *bleibt*, *übrig bleibt*, Gewinn, Nutzen; oder auch: *was man voraus hat* vor einem Andern, Vorzug. — Der 4. V. beweist die Wahrheit der in der Frage V. 3. liegenden Negation. Der Mensch bleibt selber nicht; er behält nicht einmal sich, geschweige etwas Anderes. *und die Erde stehet ewig*] Wenn vielmehr das menschliche Geschlecht, anstatt immer zu wechseln, ewig bestände, so würde ein יתרון denkbar seyn. Da nicht an der Erde, sondern nur auf ihr der Wechsel vor sich geht, so will der Vf. nicht andeuten, dass durch das ewige Bestehn der Erde ewige Dauer dieses Wechsels der Geschlechter verbürgt sey. Vielmehr: sie bleibt stehn, nähert sich also keinem Ziele. — V. 5—7. Sie bleibt stehn, wie sie ist, mit ihrer ganzen Ordnung und Einrichtung. Bewegung innerhalb dieser lässt sich nicht läugnen; 's ist aber eine Bewegung im Kreise, welche mithin zu nichts führt. Wie V. 4ᵃ mit V. 3. zusammenhängt, so knüpft sich V. 4ᵇ, V. 5—7. an den Satz V. 2., dass alle Dinge eitel seyen. Die Erwähnung der Erde V. 4. leitet die Gedanken ganz natürlich auf die Sonne V. 5., deren Auf-

und Untergehn zur irdischen Ordnung gehört. *und an ihre Stätte eilt sie*] Der Accentuation folgend erklärt *Ew.:* sie geht unter, und zwar an ihren Ort, wo sie keuchend aufgeht. *Keuchen* könne nur von dem scheinbar schweren Laufe der aufgehenden aufwärts strebenden Sonne gesagt werden. Allein das Aufgehn der Sonne und das Aufwärtsstreben zur Mittagshöhe ist zweierlei; und wenn sie schon beim Aufgange keucht, was wird sie nachher thun? Vielmehr die untergegangene Sonne muss nächsten Morgen wieder am entgegengesetzten Weltende anwesend sein (Ps. 19, 7.); den weiten Weg legt sie daher mit eiliger Hast, also keuchend zurück. Ferner geht ja die Sonne auch nicht dahin unter, wo sie aufgeht, sondern eben am entgegengesetzten Orte. So wie die Acc. abtheilt, hat der Satz ואל־מקמו zuwenig, und dagegen der folgende zuviel; ihr widerspricht der Augenschein, welchen z. B. 1 Mos. 18, 7. rechtfertigt. In Nichtbeachtung solcher Stellen mag der Grund dieser Acc. liegen. *woselbst sie aufgeht*] Relativsatz zu מקמו. Nicht: woselbst sie *aufgieng;* denn sie geht immer wieder und noch jetzt dort auf, was der Verf. eben betonen will. *und kreiset gen Norden*] Das Subj., der Wind, folgt in b; aber warum wird gerade Nord- und Südwind, nicht z. B. der Ostwind in Aussicht genommen? Offenbar diess dem 5. V. gegenüber, da die Sonne von Osten gen Westen geht. Dieses סובב übr., nicht שָׁב, weist darauf hin, dass der Vf. wirklich V. 5b von einer Rückkehr im Cirkel zum frühern Standorte spricht; wie denn auch sein Zweck es mit sich bringt, hier überall einen Kreislauf auszusagen. *kreisend, kreisend geht der Wind*] D. h. ganz im Ringe herum. Dass der Wind nicht nur in nördlicher Richtung sich drehe, sondern das Ziel auch erreiche, wird durch die Wiederholung des סובב ausgedrückt. *Hieron.* (gyrans gyrando vadit spiritus) scheint סבב nicht als Partic. zu erkennen; aber ähnliche Wiederholung s. Ez. 37, 2. Dieses zweimalige סובב ist dem הולך untergeordnet. *zu seinen Kreisen kehrt zurück der Wind*] Mit diesen Worten vollendet sich die Schilderung. An seinem Ausgangspunkte wieder angelangt, beginnt er seine Bahn, welche eine kreisförmige, von neuem zu durchlaufen, und beschreibt so Kreise. סביבות übersetzt *Herzfeld Wendungen.* In der That bedeutet das Wort eig. nicht vollständige Kreise, sondern die Bogenlinien, welche den Kreis construiren. Unrichtig *Rosenm.:* secundum circuitus suos; vgl. dag. Spr. 26, 11. *Ew.* wie *Knob.:* er kehrt *auf* seinen Kreisen um; aber dass der Nordwind in Südwind umschlage, kann der Vf. nicht sagen wollen, und sagt er auch vorher (סובב) nicht. — Die V. 6. angegebene Richtung des Windes ist nur beispielsweise angeführt. Der Vf. geht davon aus, dass der Wind wiederholt von der gleichen Seite her weht, von welcher auch schon früher; mithin, meint er, muss derselbe unterdess im Kreise herumgekommen sein. Was nun aber die Bäche V. 7. anlangt, so trocknen auch welche im Sommer aus;

indess sagt der Vf. nicht, dass sie immer ins Meer abfliessen. Dagegen fliessen viele Bäche Palästinas überhaupt nicht dorthin, sondern in den Jordan, mit diesem ins todte Meer; und der Umstand, dass dieses, bekanntlich wegen seiner starken Verdunstung, nicht „voll wird", mag auf den Gedanken hier geleitet haben, welcher übr. auch in Aristoph. Wolken V. 1294 f. ausgesprochen wird. *dorthin gehen sie wieder*] שם wird von der Acc. mit Recht nicht zum Vorhergehenden gezogen, da der Begriff von מקום das שם zu seinem אֲשֶׁר entbehrlich macht (1 Mos. 39, 20.). Der Vf. muss auch hier einen Kreislauf annehmen und aussagen wollen, so dass die Bäche zu ihrem Ursprung zurückkehren, indem das Meer die Quellen ausstatte. Dass die nicht gleichzeitigen Handlungen beide im Partic. stehen, stört; allein das Partic. ist aller drei Zeiten, und שבים, nicht יָשׁוּבוּ, gesagt, weil von einem dauernden Bestande die Rede ist. — VV. 8. 9. Aus den angeführten Beispielen zieht Vers 9 als Schluss einen allgemeinen Satz. Der 8. V. kann in diesem Zusammenhange keinen andern Sinn haben, als: die Aufzählung alles Einzelnen sei unmöglich; und er rechtfertigt damit das unverweilte Abschliessen V. 9. *kein Mensch kann sie reden*] Die gewöhnliche Uebersetzung bei *Knob. Ew. Herzf.: Niemand kann es* [was?] *sagen*, ist offenbar unrichtig. Das Obj. zu דבר ist כל־הדברים; und der Satz will das Präd. יגעים exponiren. Damit ist zugleich gegeben, dass דברים nicht geradezu *Dinge, Sachen* übersetzt werden darf; denn דָּבָר *eine Sache* ist nicht Sprachgebrauch. Aber auch nicht: *alle die Worte ermatten* (*Ew.*); denn was soll das *Alle?* Vielmehr כל הדברים steht im Gegensatze zu den wenigen דברים V. 4—7., zu der angefangenen Aufzählung, welche der Vf., weil ihre Vollendung יְגֵעָה sey, nicht weiterführt. דָּבָר ist eine Sache, sofern sie als Begriff im Wort ausgeprägt, und mit allen Seiten, die sie der Betrachtung darbietet, in Worte fassbar, für den sprechenden Menschen vorhanden ist, so dass die Zahl der „Worte" nach der der Gegenstände und des an ihnen Wahrnehmbaren sich abmisst. Von ihnen selbst, anstatt vom Sprecher ist das intrans. יָגֵעַ ausgesagt, wie אָנוּשׁ, נַחְלָה, נִמְרָץ (vgl. Jes. 17, 11. Jer. 30, 12. Mich. 2, 10 ff.); ihrer Gesammtheit inhärirt Diess als Eigenschaft; und man übersetze der Deutlichkeit halber: *Alles aufzuzählen mattet ab.* — Da zu b auf gleicher Linie ohne Cop. fortgeschritten wird, so kann der Vf. nur, was es mit כל הדברים für eine Bewandtniss habe, weiter schildern, nicht aber, was allem Zusammenhang zuwiderliefe, eine merkwürdige Eigenschaft des Auges ff. berichten wollen. *das Auge wird nicht satt zu sehen*] Wenn das Auge satt würde, so dass es einmal nicht mehr sähe, so müsste das erzählende Wort nachkommen, mit den Dingen auch fertig werden können. Allein die Fülle der Erscheinungen, welche auf Aug und Ohr (und die übrigen Sinne) eindringt, ist unendlich; es sind immer wieder Objecte da, die das Auge sehen muss, sieht

und ihm, der gerne seine Rechnung schliessen möchte, zuführt. Da V. 4—7. von Dingen die Rede ist, welche, in die Weltordnung fest eingefügt, einmal so sind und bleiben, so würde hier der Gedanke am Platze seyn, das Auge komme mit Dem was ist (statt: mit Dem, was geschieht) nicht zu Ende. Dass der Vf. mit einer Formel (Spr. 27, 20.) sich so ausdrückt, als wollte er wirklich eine Bemerkung über das Wesen des Auges machen, kommt davon her, dass er den Gedanken des 9. V., das Facit aus V. 5—7. schon im Sinne trägt. Das Auge sollte nämlich wohl einmal satt werden, weil es nie etwas Neues sieht. משמע] *Vom Hören weg*, so dass es nicht höre. *Was gewesen, ist Das, was sein wird*] מה (Hiob 13, 13.) wird durch אשר mit einem Folgenden in Verbindung gesetzt, und verliert durch dasselbe seine Frage. *und es gibt gar nichts Neues*] Eig. es ist nicht vorhanden irgend etwas N.; vgl. 2 Kön. 4, 2. C. 2, 10. — Als Parallele zu V. 4—9. vgl. ausser Tacit. ann. 3, 55. besonders Senec. epist. 24: — nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia. — Omnia transeunt, ut revertantur, nil novi video, nil novi facio. — VV. 10. 11. Eine starke Behauptung ist der Satz V. 9[b]. Desshalb bemerkt der Vf. hier ausdrücklich, vermeintliche Beispiele vom Gegentheil seyen irrthümlich, und weist die Quelle dieses Irrthums nach. Wörtlich: gibt es ein Ding, von dem einer sagen möchte. יש דבר setzt nur einen Fall (s. zu V. 18.); der Nachsatz folgt in der 2. VH. *Längst war es vor Jahrhunderten*] Eig.: nach unendlich langen Zeiträumen dieses „Längst“ gemessen. כְּבָר, mit كِبَر *hohes Alter* eig. dasselbe Wort, und mit כִּבְרַת־ einem Längenmasse verwandt, bedeutet *lange* von der Zeit und zwar verflossener; so in der Mischna z. B. Erub. 8, 5. *die da gewesen sind vor uns*] היה für הָיוּ ist schwierig; aber es scheint der impersonelle Gebrauch des היה und יִהְיֶה über die Verbindung mit dem Dativ (c. 2, 7. 1 Mos. 47, 24. 2 Mos. 12, 49.) hinausgegriffen zu haben (vgl. 1 Mos. 15, 17.), bei einem Plur., der nichts Lebendes bezeichnet, um so eher. Gleichsam: welche es gegeben hat u. s. w. *Ew.: was geschehn vor unsern Augen*, als Subj. zu כבר היה. Diese Wiederaufnahme des Subj. ist wider den Augenschein (Jer. 28, 8.); und für מלפנינו (vgl. Jes. 41, 26.) müsste לְפָנֵינוּ gesagt seyn. — Stillschweigend übr. wird vorausgesetzt, dass in der Zwischenzeit die Sache sich öfter wiederholen konnte. *kein Andenken haben die Frühern*] Der Satz kann adversativ angeschlossen werden: dass man etwas schon Dagewesenes für neu halten kann, rührt davon her, dass kein Andenken früherer Dinge lebendig bleibt. Für לָרִאשֹׁנוֹת (Jes. 65, 17.) schreibt der Vf. das Masc., welches die Dinge, sofern diese von Personen ausgehn, involvirt. Weniger solches Geschick der Dinge, als das des Menschen interessirt ihn (C. 2, 16.); darum stellt er den Satz wie V. 4. selbständig hin, nicht in der Form des Grundes. Vielleicht

ist זִכְּרוֹן hier und C. 2, 16. als stat. constr. punctirt; die folgende Präp. verdeutlicht den Objectsgenitiv. Wahrscheinlicher jedoch ist זִכְרוֹן stat. absol. wie יִתְרוֹן, כִּשְׁרוֹן, kürzer formirt im Fluss der Rede; auch לָהֶם nachher ist nicht Genitiv. Es ist nicht vorhanden Andenken an sie, nämlich, wie man nach Analogie des letzten VGl. ergänzen muss, bei den jetzt Lebenden, die also wie V. 10ª sprechen könnten. Da den eigentlichen Gegensatz zu den ראשנים die אחרנים bilden, so wird nicht mit den jetzt Lebenden, sondern mit Jenen fortgefahren, und gesagt, dass sie bei den noch später Lebenden (vgl. 1 Mos. 33, 2.) gleichfalls vergessen seyn werden. — Mit V. 11., wo אין זכרון וגו׳ dem מה יתרון וגו׳ des 3. V. gegenübersteht, hat auch die Rede selber für einmal ihren Kreislauf vollendet; mit V. 12. hebt sie neu an. Der Redner gibt an, wer er sei, und wie er dazu komme, sich so auszusprechen. Er habe über das Thun und Treiben der Menschen reiflich nachgedacht und gefunden, es sei nichtig und unvermögend V. 12—15; und nach seiner Erfahrung sei auch die Weisheit, die einer etwa erwerbe, für kein Gut zu halten. — Vers 12. ist nicht so überflüssig, wie er scheint. Der Vf. deutet an, dass seine Stellung im Leben ihm einen weiten Ueberblick und die zu den Studien erforderliche Musse gewährt habe; vgl. Sir. 38, 24 f. *über Israel zu Jerus.*] Weist auf einen König vor der Trennung der Reiche. *zu forschen und zu spähen nach Allem* ff.] לתור ist nicht bloss als Synonym hinzugesetzt, um das דרוש als ein umständliches und eifriges zu bezeichnen; sondern, was sich dem Blicke des דּוֹרֵשׁ entzog: das tiefer Liegende, Geheime, Dem „spähte" er nach. — בחכמה] Die Punctirung des Art. ist richtig; denn die Weisheit war das Organ, mit welchem er forschte. Die Meinung ist aber nicht: er habe gesucht, die Thatsachen zu sammeln; er brauchte nicht zu forschen, was das Geschehende sey, sondern wie Dasselbe beschaffen. Sein Ergebniss folgt V. 14., aber auch schon V. 13ᵇ. Richtig erklärt *Knob.* die Worte: *Alles, was geschieht* u. s. w. (vgl. V. 14.) vom menschlichen Treiben, indem in der That von den Dingen der Natur nicht wohl gesagt sein könnte, sie seien ein Haschen nach dem Winde V. 14. Mit Unrecht aber bezieht man die 2. VH.: *Solches ist leidige Mühe, welche* u. s. w. auf die weise Forschung. Es würde damit den V. 17. 18. vorgegriffen; auch hat nicht „den Menschen" überhaupt Gott Solches gegeben, sondern dem Kohelet; oder vielmehr hat Dieser es freiwillig gewählt, und lässt's auch wieder C. 2, 1. Die Worte sagen ausdrücklich, dass unter dem „Geschehenden" in a das menschliche Thun verstanden werde; welches sei עִנְיַן רָע (Verhältniss des stat. constr. vgl. Spr. 6, 24. 24, 25.); wozu der Ausdruck C. 8, 16. und der Zusammenhang C. 3, 10. 2, 26. zu vergleichen ist. Nach Sitte der Hebräer eilt der Verf. sofort zum Resultate in grösster Allgemeinheit, und rechtfertigt das Präd. רע nachher mit der Nichtigkeit und Fruchtlosigkeit des עִנְיָן. Zu רעות רוח,

nur im Koh., vgl. Hos. 12, 2. רעה ist eig. *hinterdreingehn* (vgl. 1 Mos. 32, 20. 19.), *hinter etwas her seyn*. — Die Worte: *Denn Krummes kann nicht gerade werden, und Mangelndes nicht gezählt*, fügen sich in den Zusammenhang nur als Beleg für die Wahrheit der Behauptung V. 14. Angenommen würde also, dass das menschliche Thun Krummes gerade zu machen vergeblich anstrebe; und das Krumme wäre Solches, das ausser und vor dem menschlichen Thun vorhanden. Vortrefflich darum erläutert die Stelle sich aus C. 7, 13. Der Mensch kann das Ungerechte in der Weltordnung nicht ändern, ihre Mängel nicht zum vollkommenen Zustande machen und als solchen sehen; d. h. eingeengt in die Schranken der Welt, wie sie nun einmal ist, vermag er gerade das Wichtigste nicht, was man vor Allem können sollte. — V. 16—18. Das trostlose Ergebniss selber legte es ihm nun nahe, den Unwerth des Instrumentes, mit welchem er jenes gefunden hatte, d. i. der Weisheit V. 13. zu erkennen. VV. 16. 17ᵃ. Jetzt am Ende seiner Untersuchung angelangt, reflektirt er auf die saure Mühe des Denkens, die er sich es hat kosten lassen. הגדלתי והוספתי] Vgl. zum Erstern Jes. 28, 29. Er besass grosse Weisheit von vorn herein und steigerte dieselbe während seines Lebens. *Ueber Jeden, der vor mir war über Jer.*] Wörtlich. Wie kann Kohelet, da erst sein Vater Jerus. zur Residenz gemacht hatte, also reden? Wenn der Vf. auf die alten heidnischen Könige (1 Mos. 14, 18. Jos. 10, 1.) Bedacht nimmt, als wenn David nach aller Regel nur Deren Nachfolger gewesen wäre: so hat Diess offenbar etwas Unbequemes; und es scheint in der Wendung sich der spätere, nicht sehr geschichtkundige Vf. zu verrathen, dem eine Reihe von Königen seit Salomo vorlag. *und mein Herz hat erschaut* ff.] Das Herz s. zu C. 3, 11. „Weisheit und Einsicht" ist hier solche im Einzelnen: der gescheidte Gedanke, den er fasst, die vernünftige Ueberlegung, welche er anstellt. V. 17ᵃ. vollends, wo Kohelet von seinem V. 13. erwähnten Forschen spricht, ist חכמה die objective Weisheit, das was weise ist. *und zu erkennen Unsinn und Thorheit*] Beide Nomina ebenso verbunden C. 2, 12., und das zweite daselbst wie auch VV. 3. 13 ff. etymologisch richtiger geschrieben. — Bis hieher reicht, was er zu sich selber sagte. ידעתי ist dem דברתי וגו V. 16. coordinirt, und es wird, um den Schein, als werde ואתנה hier fortgesetzt, zu vermeiden, nicht וָאֵדַע gesetzt. Mit der Reflexion V. 16. 17ᵃ. bahnte er sich eben die Einsicht V. 17ᵇ an, so dass er hinter שכלות fortfahren könnte: und was hab ich nun davon? Er fragt aber desshalb nicht lange, weil er es schon weiss; weil er gerade jetzt ob seinem unerfreulichen Resultate Etwas der Art empfindet, nämlich Unmuth und Verdruss. רעיון, C. 2, 22. dem Herzen zugeschrieben, wird hier vom Denken ausgesagt, wie V. 14. רעות vom Handeln; und im Aram. bedeutet רעיון *Gedanke*. רוח scheint somit hier nach Analogie von דַּעַת־רוּחַ Hiob 15, 2. דִּבְרֵי־רוּחַ beschreibender

Genitiv zu sein: *ein windiges Sinnen*, d. i. ein nicht reelles, ein thörichtes. Vers 18. gibt den Grund an: weil Frucht desselben nur unangenehme Empfindungen sind, man also klüger thäte, es zu unterlassen. *Bei viel Weisheit wohnt viel Unmuth*] Nämlich während des vielfach mühsamen und oft vergeblichen Suchens der Wahrheit; vgl. Cic. Tusc. 3, 4: videtur mihi cadere in sapientem aegritudo. *und häuft einer Einsicht*] Vordersatz wie V. 11. vgl. *Ew.* §. 344[b]. Wie Jes. 29, 14. 38, 5. ist יוסיף zweiter Mod., weil seither auch ein הוסיף gebildet worden (V. 16.), plene geschrieben. *so häuft er Schmerz*] Nicht darum, weil viel Wissen Kopfweh macht, sondern weil die gefundene Wahrheit gewöhnlich, wie eben jene V. 14., niederschlagender Art ist.

Cap. II, 1—26.

Das Nichtige der Weisheit, welche das Glück zu erzielen sich anstrengt; Folgerung daraus.

Wie Cap. I, so zerfällt auch dieser Abschnitt in zwei Hälften, deren erste bis zu V. 11. einen Satz gewinnt, welchen die zweite rechtfertigt. Die drei ersten Verse bilden eine Art Eingang, und ebenso leiten die drei letzten bereits zum folgenden hinüber; Vers 24. ist aber in seiner Weise wiederum bei V. 1. angelangt. Hat Kohelet im 1. Cap. die reine, theoret. Weisheit als nichtig erprobt, so macht er hier die Erfahrung, nicht anders verhalte es sich mit der auf das Leben angewandten, welche Schöpfungen ins Dasein ruft und grosse Dinge ausführt — vergebens. — I. V. 1—11. Nachdem es ihm mit der Weisheit einmal nicht geglückt ist, versucht er es mit der Thorheit; und von dieser unbefriedigt, beschliesst er, Beides mit einander verbindend, seine Weisheit auf die Beschaffung eines glücklichen Lebens zu beziehn, durch sie die Quellen des Glückes sich zu eröffnen; und in dieser Arbeit fand er einen jedoch vergänglichen Genuss. — VV. 1. 2. Ganz richtig springt Kohelet nun zum geraden Gegentheile über, indem, je gegensätzlicher zu seinem bisherigen Thun sein jetziges sein wird, desto eher Befriedigung sich erwarten lässt. Aber die Freude ist ihm eben nicht Selbstzweck; er sucht in ihr einen Nutzen, und verliert ihn ob der Sucht. *ich will dich erproben mit Freude*] Einen Versuch nämlich machen, ob das Herz selbst dann טוב d. i. *glücklich, vergnügt* sein werde (C. 9, 7.). Zur Constr. vgl. 1 Kön. 10, 1. Die beiden folgg. Verse sowie C. 7, 3 f. berechtigen uns, die Kategorie ככלות aus V. 3. sofort heraufzunehmen. *und sollst schauen Lust*] Vgl. C. 6, 6. — Jer. 29, 32. Ob. 13. מהולל] *Unsinniges* (das Neutr. als Subst.), dummes Zeug. *und von der Freude: was schafft die da?*] Was bringt sie hervor? was nützt sie? עשה

wie in der Verbindung עֹשֶׂה פְּרִי. — V. 3. Von der Leerheit des Sinnenrausches (s. ראה בטוב) musste er sich sehr bald überzeugen; und jetzt war guter Rath theuer. Also sinnt er nach (תרתי) mit seinem Verstande, und heckt etwas Anderes aus. Er beschliesst, Weisheit und Thorheit zu verbinden, gleichsam: die dummen Streiche mit Verstand, mit Ueberlegung zu begehn, und unterdess sein Ziel nicht aus den Augen zu verlieren. Die nächsten Worte werden sehr verschieden erklärt, indem die Ausleger den scharfen Gegensatz zwischen משך und נהג verkennen. *Knob. festzuhalten beim Weine meine Sinnlichkeit, während mein Herz mich weislich leitete.* Mit Berufung auf ثكج *Ew.: an den Wein zu heften meine Sinne, während mein Herz der Weisheit überdrüssig war.* Endlich *Herzf.: anzulocken durch Wein meinen Leib, und mein Herz hatte ihn bisher durch Weisheit geleitet.* Vielmehr: *zu ziehen mit Weine meinen Leib* (zu Jer. 5, 8.), die Maschine damit im Gange zu erhalten. Parallel ist die Formel: das Herz stützen mit Brode. Mit diesem nämlich füllt man aus, stopft man; der Wein dag. als ein bewegliches Element wird hier mit dem Zugthiere, etwa dem Pferde, verglichen; und auch wir sagen von Dem, der noch eine Flasche auf den Weg trinkt: er hat noch Vorspann genommen. Die Richtigkeit dieser Erklärung beweist der untergeordnete Zeitsatz: *während mein Herz mit Weisheit lenke.* Dasselbe setzt er nämlich als Kutscher auf den Bock, damit sein Pferd ihn nicht in einen Graben oder Morast werfe. *festzuhalten an Thorheit*] In diesen Worten kehrt, nachdem der Weisheit Erwähnung geschehn, das Fristen des Leibes mit Weine zurück, um als Das, was es sei, prädicirt zu werden. Die Stelle erinnert an das Desipere in loco. *bis dass ich sähe, was gut sei den Menschen zu thun* ff.] Eig.: dass sie es thun vgl. C. 7, 18. Nicht: was (von Dem), welches sie thun u. s. w. — Also dieser Sinnengenuss ist ihm nicht Zweck, er verliert sich nicht darin; sondern, während er ihm fröhnt, hält er sein weises Herz wach auf das eigentliche Ziel gerichtet. — V. 4—10. Die Verfolgung des Zweckes. Bis V. 9. reicht die Exposition der Mittel und Wege; der Anstalten, welche er traf, um das, was wirklich gut sei, zu erlangen. Voran geht mit Recht V. 4ª die allgemeine Kategorie: ich unternahm grosse Werke. Im Besondern folgen dann zunächst die Bauten, die Paläste, in welchen man sich freut; hierauf die Vorsorge für den Wein, welchen (vgl. V. 3.) er in denselben trinken will. Salomo baute ausser seinem eigenen, auch seiner Gemahlin einen Palast, zudem das Haus vom Walde Libanons u. s. w. (1 Kön. 7, 1. 8. 2. 9, 19 ff.). Ein Weinberg Salomo's wird Hohel. 8, 11. erwähnt. — Zunächst auf die Weinberge kommen in natürlicher Reihenfolge Garten- und Parkanlagen, welche jedesmal in der Nähe des Palastes zu denken sind (vgl. Jer. 52, 7. 1 Kön. 21, 2. Xenoph. Anab. 1, 2. §. 7.). In ihnen lustwandelt der König, etwa gegen die Kühlung des Abends 1 Mos. 3, 8. Da die Baumgärten (Neh. 2, 8.), פרדסים

(vermuthlich von pradêça Sanskr.), neben den „Gärten" noch besonders namhaft gemacht werden, so sind letztere wohl vorzugsweise mit kleinern Gewächsen, Blumen-, Gemüsen besetzt zu denken (vgl. 1 Kön. 21, 2.). Doch bezieht sich בהם auf Beides; auch den Park pflanzte er um der Früchte willen mehrentheils mit Obstbäumen an vgl. Hohel. 4, 13. — Diese Gärten nun aber bedürfen, auf dass die Bäume nicht abdorren, reichlicher Bewässerung (V. 6.), wie dort der Park des jüngern Cyrus, wie der Garten Edens (1 Mos. 2, 10. 13, 10.). Der „Teich des Königes" z. B. (Neh. 2, 14.) sollte nach Meinung der Spätern dem Könige Salomo seinen Ursprung verdanken s. Joseph. jüd. Kr. V, 4. §. 2., zu Jesaj. S. 261. — Zur Bewirthschaftung dieser Güter und schon zu ihrer Anlage, zur Huth der Heerden (s. b), überhaupt für seinen Haushalt (vgl. 1 Sam. 8, 16.) brauchte er eine zahlreiche Dienerschaft (vgl. Hiob 1, 3.). *Auch Hauskinder erzielte ich*] Eig. wurden mir (zu c. 1, 9.), nämlich aus den Ehen der in meinem Hause befindlichen Knechte und Mägde. בני בית (1 Mos. 15, 2.), gewöhnlicher יְלִידֵי בית (Jer. 2, 14.), sind vernae, die im Hause geborenen Sclaven, um ihrer natürlichen Treue und Anhänglichkeit willen (1 Mos. 14, 14.) ein besonders werther Besitz. Der Gegensatz 1 Mos. 17, 12. 13. 23. 27. lehrt, dass wir קניתי *ich kaufte* zu übersetzen haben. מקנה] Nach 1 Mos. 26, 14. 47, 17. 18. 2 Chr. 32, 29. wohl richtiger als stat. constr. zu verbinden. Nächst Knechten und Mägden folgt übr. billig der Heerdenbesitz (1 Mos. 12, 16. 30, 43.), wie auf diesen V. 8. die Habe an todten Schätzen, Silber und Gold (1 Mos. 13, 2.). Die Heerden Davids (1 Chron. 27, 29 f.) erbte ganz oder grösstentheils ohne Zweifel sein Nachfolger, der theilweise den Bedarf seiner Tafel (1 Kön. 5, 3. vgl. aber C. 4, 7.) davon bestreiten mochte. — Für den Schluss des Verses vgl. zu C. 1, 16. — V. 8. Auch am Anblick edler Metalle konnte er seine Freude haben (s. V. 10.); also „häufte" er Schätze von Silber und Gold — wie der Begriff von כנס zeigt, nicht um es zu Bestreitung seines Aufwandes im Einzelnen wiederauszugeben. *den Reichthum von Königen und den Landschaften*] סגלה scheint von شغل *sich beschäftigen* zu kommen; und dieses mit פעל verwandt zu sein vgl. פחם und سخم *schwarz sein*, פַּחַת und שַׁחַת *Grube* u.s.w.; während zugleich سعر und شعل *anzünden* neben einanderstehn. סגלה ist also = פְּעֻלָּה, wovon das latein. peculium. Die Könige sind jene zinsbaren 1 Kön. 5, 1. 10, 15., die Landschaften jene zwölf Kreise, in welche Salomo zum Behufe der Besteuerung das Land eintheilte 1 Kön. 4, 7 ff. Man beachte den Artikel und die Stelle 1 Kön. 20, 15. vgl. Ps. 45, 17. Vornehmlich aber floss dem Salomo Gold und Silber zu durch die Schifffahrt nach Ophir 1 Kön. 9, 28. 10, 11. 14. 22. 2 Chr. 8, 18. Silber und auch das Gold (2 Chr. 1, 15.) „achtete man damals zu Jerus. nicht höher, als die Steine" 1 Kön. 10, 27.

2 Chr. 9, 20. *ich schaffte mir Sänger und Sängerinnen*] Zu Verherrlichung der Tafelfreuden (Am. 6, 5. Jes. 5, 12.); wie schon bei David 2 Sam. 19, 36. vorausgesetzt wird. 1 Kön. 10, 12. sind wohl die Tempelsänger gemeint. Zu עשה vgl. 2 Sam. 15, 1. 1 Kön. 1, 5. שדה ושדות] Was mit diesem Ausdruck gemeint sein werde, lässt sich ungefähr errathen. Dergleichen sind „die Wonne der Menschen"; und indem er sie dafür hält, verschafft Koh. sich dieselben. Die beiden Wörter stehn ferner im Feminin, während er, der seine Wonne da sucht, ein Mann ist: das umgekehrte Verhältniss von Mich. 1, 16. 2, 9. Da nun עֲגָב *verliebtes Wesen*, *Liebesgetändel* bedeutet, und תענוגים auch Hohel. 7, 7. auf die Geschlechtsliebe bezogen wird; da ferner von Dem, worin namentlich Salomo das Glück suchte (1 Kön. 11, 3. Hohel. 6, 8.), vom Liebesgenusse noch nicht die Rede war, und sonst gar nicht die Rede wäre; da endlich die Verbindung von Sing. und Plur. mit dem thatsächlichen Verhältnisse, dass Salomo eine bevorzugte Gemahlin, die Tochter Pharao's (1 Kön. 3, 1. vgl. 7, 8.), und viele Nebenfrauen hatte, ganz übereinstimmt: so liegt am Tage, dass über *Weib* und *Weiber* die Rede geht. Passend wird ihrer hier am Schlusse als der Spitze all seines Verlangens gedacht; und die Verbindung des gleichen Wortes in Sing. und Plur. mag durch das vorhergehende שרים ושרות mit herbeigeführt sein. Die Wurzel ist (vgl. אִשָּׁה, שִׁטָּה, חִטָּה; *Ew.* §. 146 f.) שׁנד = سند, wovon سانَدَ *in den Arm nehmen, um den Hals fassen;* zu übersetzen also wäre etwa: ἄσπασμα καὶ ἀσπάσματα. Da سند *sich auf etwas stützen* bedeutet, so könnte שִׁדָּה ursprünglich soviel wie مِسْنَد seyn, *Polster, Kissen,* und wäre sodann wie فِراش und λέχος erst übertragen worden; und in der That wird es im Talmud für „currus ligneus pro equitatu mulierum" (vgl. רְפִידָה von רפד = سند) gebraucht. Welchen Sinn der Zusammenhang erheische, wird von den meisten Ausll., auch *Rosenm. Knob. Herzf.* richtig erkannt; ihn zu erweisen aber schlagen sie Irrwege ein. *Ew.* übersetzt: *zu Haufe und Haufen.* — V. 9ª gegenüber von V. 4ª schliesst ab: *und in dieser Weise wurde ich gewaltig* u. s. w. Die hier angesprochene „Grösse" ist nach Stellen wie 1 Mos. 26, 13. Hiob 1, 3. zu verstehn, und bei הוספתי, welches bloss die Comparation anbahnt, zu suppliren. *und auch meine Weisheit verblieb mir*] Diese Worte gehören ebensowohl zum Vorhergehenden, wie zum Folgenden 10. Verse. Bei alle dem Vielen und Mannichfachen, das er unternahm, behielt er stets das klare Bewusstsein Dessen, was er wollte, und Einsicht in die Mittel zum Zwecke (vgl. V. 3.); aber mit derselben bewussten Ueberlegung versagte er sich auch keinen Wunsch (V. 10.), kein noch so thörichtes Verlangen (vgl. V. 3.) — עמד *dauern, bestehn* (Ps. 102, 27. Jer. 48, 11 ff.). *Vulg.:* per-

severavit mecum. *sondern mein Herz freute sich an all meiner Mühe*] Ob man כִּי als Partikel des Grundes oder advers. denke, kommt auf das Gleiche heraus. Für מִן vergl. C. 12, 12. Ps. 28, 7. 2 Kön. 6, 27. und besonders Spr. 5, 18. 2 Chr. 20, 27. Schon des folgenden Gl. halber kann der Text nicht den Sinn haben: nach meiner Mühe, oder von ihr sich abwendend, vergnügte sich mein Herz (an andern Dingen); auch wäre derselbe hier nicht wie Jer. 31, 13. durch den Gegensatz deutlich. Seine Freude beschränkt sich also auf die an der Arbeit, auf den Genuss, der aus der Mühe resultirt; und somit ist klar, dass: *ich wehrte meinem Herzen keine Freude*, nicht involvirt, er habe alle Freude genossen, sondern nur, dass er es für jede offen hielt, und jede ihm vorkommende genoss; aber nur von solcher, die er aus seiner Mühe geschöpft, weiss er zu sagen. Auf die übrige שִׂמְחָה, z. B. von vornherein des Weines (V. 3. vergl. 10, 19.) und sein anderweitiges חֵלֶק, das er nicht mit seiner Mühe erst bezweckt, wird keine Rücksicht genommen. — V. 11. Nun am Ende, nachdem Alles ausgeführt und vollendet ist, fragt er sich, ob er denn jetzt an dem Ziele angelangt sei, welches er mit all seinem Thun zu erreichen strebte vergl. V. 3ᵇ. Die Antwort lautet verneinend. Die Arbeit hatte ihm etwelchen Genuss gewährt; aber zuletzt wurde er mit Allem fertig, und wusste nichts mehr auszusinnen. So hatte denn auch die Arbeit ein Ende, mit ihr der Genuss, den sie geschaffen hatte; es blieb kein יתרון; und er war unzufrieden, wie zuvor. *Und ich wandte mich um nach* ff.] Nämlich לִרְאוֹת (V. 12.). לַעֲשׂוֹת] Um sie, meine Werke, zu Stande zu bringen. Anders 1 Mos. 2, 3. *Alles war eitel*] Er kann Diess eigentlich nur von der Summe seiner Bestrebungen behaupten. In diesen aber kann es ihm Niemand gleich — oder zuvorthun; wenn sie das יתרון nicht erzielt haben, so ist es in Wirklichkeit nirgends vorhanden; daher: אין יתרון וגו׳ ohne לִי, ohne alle Einschränkung.

II. V. 12—23 ff. Die Weisheit ist, wenn auch besser, als die Thorheit, doch gleichfalls nichtig. Und zwar diess, weil sie sich nicht vererbt, sondern Jeder mit ihr von vorn anfangen muss; weil ihre Mühe nicht vor dem Schicksale des Thoren schützt, der sich nicht mühete; und weil ihre Frucht in die Hände eines Andern fällt, der vielleicht ein Thor ist. — V. 12. Wie C. 1, 16., so wendet sich auch jetzt sein prüfender Blick auf sein Organ, die Weisheit, hier die schaffende. Nachdem er V. 11. gefunden hat: meine Werke sind nichtig, so findet er hier: auch mit der für sie aufgewendeten Weisheit ist es nichts. *mir die Weisheit anzusehn*] Vergl. C. 1, 17. Es ist ihm, wie V. 13. zeigt, um ihr Wesen zu thun, welches er am Befunde der seinigen erkennt; denn der Satz des Grundes in b richtet sich wider seine, damit aber auch wider alle Weisheit. *Unsinn und Thorheit*] Es lässt sich von vorn und auch nach C. 1, 17. bezweifeln, dass der Vf. die drei Wörter einfach co-

ordiniren wollte. Ferner hat Kohelet hier keine Veranlassung, auch die Thorheit zu untersuchen; und der Satz des Grundes träfe dann nicht zu. Endlich würde, wenn wir so erklären wollten, V. 13. das erste, unmittelbare Resultat berichtet seyn; und doch muss dasselbe kraft des Zusammenhanges für die Weisheit ungünstig ausfallen. Die beiden Wörter nun aber als zweites Obj. von לראות abhängig machen dürfen wir auch nicht; denn die Weisheit als Thorheit zu sehen, wie Thorheit sich vorkommen zu lassen, ist keine willkührliche Sache, die man sich vornimmt, zu der man sich hinwendet. Ausserdem wäre die Constr. mit doppeltem Akkus. bedenklich, s. dag. Richt. 9, 36. So bleibt uns nur die, wie es scheint, auch vom Accent gewollte Erklärung übrig, wornach die beiden Wörter, correlativ verbunden (vergl. z. B. Klagl. 3, 26.), sein Befund sind von dem Wesen der Weisheit. Ein verbindendes *und siehe! sie war* — oder dgl. fällt wegen des begleitenden Affektes aus; s. zu Sach. 14, 6. vergl. Jes. 66, 3. Jer. 17, 2. *denn was wird der Mensch, welcher* ff.] „Der König" hier, also bestimmt, während der Sprechende eben ein König ist, kann nur er selber sein; und er fragt also hier wegen seines Nachfolgers. מה ist zum voraus schwerlich Prädikat, als welches man מִי erwarten sollte, sondern Obj., von einem aus עשוהו zu entwickelnden יַעֲשֶׂה abhängig. Auf diesen Sinn läuft die Erklärung bei *Junius*, *J. H. Mich.* und *Knob.* hinaus; Mal. 2, 15. rechtfertigt ein solches Ergänzen (s. zu C. 12, 13.); und endlich erhellt, dass מה Akkus. sey, aus richtiger Auffassung des letzten Gl., welches auf die Frage antwortet. Erklärt man nach dem Vorgange der Punkt.: *das, was sie vorlängst gethan haben*, so bietet die damit ausgesprochene Thatsache, dass es nichts Neues unter der Sonne gibt (C. 1, 9.), keinen rechten Grund, wesshalb die Weisheit Thorheit seyn solle. Stände nur wenigstens עֲשִׂיתִי, so würde der Gedanke herauskommen: er kann mit seiner etwaigen Weisheit nichts Neues schaffen, nicht über die meinige hinausgehn, nicht noch eine höhere Stufe derselben erreichen. Damit würde die Weisheit aber nur etwas Endliches, Etwas, das unvollkommen bleiben muss; aber nicht Unsinn und Thorheit. Schliesslich übr. lässt הו— statt des Femin. für das Neutr. sich nicht rechtfertigen; ja sogar pflegt sonst in solchem Falle des Relativsatzes zu אשר gar kein Pronomen hinzuzutreten. Lies עֲשׂוֹהוּ: *was schon länger her sein Thun war*, so dass את vom ausgelassenen יַעֲשֶׂה abhängt. Gerade von עשה kommt der Infin. constr. ohne ה noch öfter vor (1 Mos. 50, 20. Spr. 21, 3.), 2 Mos. 18, 18. mit eben diesem Suffix, und Ps. 101, 3. mit dem Genitiv des Besitzes, wie hier. Also: er wird thun, was er schon vorher that. Von Kohelet den Thron erbend, erbt er nicht auch dessen Weisheit; sondern diese, als Streben und als Errungenschaft gedacht, stirbt mit dem Könige; und darum ist sie, das mühselige Denken (vgl. V. 15.), Thorheit, weil sie nur ihrem

Besitzer das Leben verbittert (C. 1, 18.), ohne dass durch ihre Qual ihr Besitz definitiv gesichert wird. — VV. 13. 14ª wird eingelenkt. V. 12. bedauert Koh., dass die Weisheit nicht fortlebt und sich vererbt; er wünscht offenbar, es möchte dem also sein. Darin selber liegt das Zugeständniss, dass sie ein Gut ist, und nicht schlechthin mit der Narrheit, die niemals was Wünschenswerthes, in Einen Tiegel zusammenzuwerfen. Das ist nun das Zweite, was ihm klar wird; daher er von Neuem mit וראיתי אני anhebt. Eigentlich ist zwischen Beiden ein Unterschied wie zwischen Tag und Nacht; aber (V. 14ᵇ ff.) schlüsslich kommts mit Beiden auf das Gleiche heraus; sie helfen Beide gleich wenig. *dass die Weisheit so viel voraus hat* ff.] Wörtlicher: einen Vorsprung hat u. s. w. — Im Uebr. vergl. Matth. 6, 23. 24. Spr. 6, 23. — V. 14ª beweist den Satz des 13. V. Der Weise hat an seiner Weisheit ein geistiges Auge, das dem Thoren, welcher אֵין־לֵב, mangelt; vergl. Cicero de nat. deor. 2, 64: Totam licet animis tanquam oculis lustrare terram (Spr. 20, 27.). *in Finsterniss*] Vergl. Hi. 37, 19. — V. 15. Erst Folgerung aus dem allgemeinen Satze des 14. V. auf die Person des Kohelet, der ein Weiser ist. Dieses sein Schicksal bildet ferner eine Instanz gegen sein Thun; aber auch dieses Schicksal ist anzuklagen. גם אני] Die Hervorhebung des Suff. im יקרני, vorausgehend wie 1 Mos. 24, 27. Ez. 33, 17 u. s. w. אז] Vom Standpunkte der Sterbestunde aus Bezeichnung seines ganzen Lebens als eines vergangenen. יותר] Wohl richtig punktirt vergl. C. 7, 16: *übermässig*, gar zu sehr. *Auch Das ist Nichtigkeit*] אשר mit Nachdruck vor der direkten Rede. Kraft V. 16 ist Das, dass der Weise gerade so stirbt wie der Narr, eine Nichtigkeit. D. h. nämlich: es ist nicht in der Ordnung; gleiches Schicksal ihrer, die sich gänzlich ungleich, ist ein Widerspruch, der sich selbst richtet. — V. 16. Begründung der Worte שגם זה הבל in Form des Grundes. Der Vf. will nicht etwa einen andern Grund angeben, gleichsam: wenn der Weise nur nicht ganz auf die gleiche Art völlig, nämlich ohne ein Gedächtniss seiner zu hinterlassen, stürbe, so würde dass er überhaupt stirbt kein הבל seyn. Vielmehr das Vergessenwerden der Person fällt dem Vf. als nothwendige Folge des Sterbens mit diesem zusammen; daher auch das letzte Vgl. zum Sterben zurückkehrt. Uebr. ist auch der Ausdruck V. 14ᵇ. 15ª so allgemein, dass er das Vergessenwerden mit umfasst. — Zu C. 1, 11. Ueber עם = *gleichwie* s. zu C. 7, 11. *massen längst in künftigen Tagen* ff.] Der Akkus. steckt den Zeitraum ab, in welchen die Handlung hineinfalle (Jer. 28, 16.); hier füllt sie denselben zugleich aus, so dass der Akkus. solcher des Masses bleibt vgl. Jes. 27, 6. כבר gehört hier ebensowohl wie C. 9, 6. zum Verbum. הכל נשכח] Der Eine, wie der Andere. Der lange Vokal in נשכח hängt keineswegs vom Accent ab; die Form ist das Partic., den dauernden Zustand bezeichnend. Das letzte Vgl. ist ein

Ausruf des Schmerzes, eines so heftigen Schmerzes, dass er ihm (V. 17.) das Leben hassenswerth erscheinen lässt. Dieser Ausbruch des Schmerzgefühles wird damit motivirt, dass, da der Ausgang des Lebens der Tod ist, das Beste sogar und somit Alles, was es bietet, als eitel erscheine. *schmerzlich war das Geschehende*] Eig. *böse auf mir*, als wehthuende Last auf mir liegend. מעשה ohne nähere Bestimmung nicht das Thun Gottes (C. 3, 11. 14); denn es wird ein Haschen nach Wind genannt; vergl. vielmehr C. 1, 14. — V. 18—23. Nachdem V. 17. vorläufig abgeschlossen worden ist, knüpft Vers 18 an ihn selber neu an. Hat dem Koh. das Treiben der Menschen überhaupt, weil es fruchtlos ist, leid gethan (V. 17.), wie viel mehr seine eigenen grossen Anstrengungen! Dass auch diese vergeblich, ist (V. 20.) vollends zum Verzweifeln. עָמֵל] Wiederum Ausdruck der Dauer, aber in der Vergangenheit. *dass ich sie hinterlassen soll* ff.] Die Mühe, d. i. das Resultat derselben. — V. 19. Dieses Uebel wird noch durch ein neues vermehrt (vergl. גם זה הבל), dass er nämlich nicht einmal weiss, wer dieser Andere ist; ob nicht vielleicht ein Thor, der seine Schöpfungen weder zu schätzen, noch weiter zu führen im Stande, und einer solchen Erbschaft also ganz unwürdig ist; oder ein Weiser, dem er sie lieber hinterliesse. Da übr. Salomo seinen Nachfolger kannte und, was von ihm zu erwarten sei, wissen musste, so wird hier aus der Fiktion heraus auf einen allgemeinern, unbestimmtern Standpunkt übergetreten. וסבותי] Wie C. 7, 25. 1 Sam. 22, 17. 18. *sich wenden etwas zu thun*, von שוב und פנה (sich wenden, um zu sehen) verschieden s. V. 12. 4, 1. 7. 9, 11. — Dem 21. V., welcher die Verzweiflung V. 20. rechtfertigt, stehn die V. 22. 23. gegenüber, ihrerseits die Kategorie des letzten Gl. von V. 21. motivirend. Der Gedanke, dass ohne Arbeit Einer den Nutzen haben solle (V. 21.), ist desswegen so sehr niederschlagend, weil dagegen der Andere die Arbeit haben soll ohne den geringsten Nutzen. Ersteres wie Dieses ist ein הבל. — Der Vf. spricht V. 21. objektiv (vergl. 2 Cor. 12, 2.) allgemein, weil dieser sein Fall vielfach sich wiederholen kann. Nicht: *dessen Mühe sich um Weisheit u. s. w. dreht* (*Ew.*); denn darüber, dass er seine Weisheit einem Andern abtreten solle, kann Koh. nicht klagen; im Gegentheil beklagte er es V. 12., dass sie sich nicht vererbt. Vielmehr: *der sich abmühet mit Weisheit*] d. i. mit Anwendung des Verstandes sich abmüht um Anderes. Die Weisheit ist nicht das Ziel der Arbeit, sondern mit ihr (s. V. 19.) auf das gleiche Ziel, עמל = *das zu Erarbeitende*, gerichtet; und was er einem Andern übergeben zu müssen bedauert, ist eben dieser עמל = *das Erarbeitete* (s. V. 18). Ueber die Wendung mit dem Subst. statt des Zeitwortes s. zu Zeph. 3, 20. *und mit Tüchtigkeit*] Es ist כשרון von כשר, wenn man etwas auf die *rechte* Art angreift. Der Sinn von כשרון C. 5, 10. kann den Zusammenhang hier und die Bedeutung des

Hiph. C. 10, 10. um so weniger aufheben, da die Bedeutung *günstiger Erfolg* selber erst von der der Tüchtigkeit sich ableitet; vergl. ܨܠܚ (Ez. 15, 4. Jer. 13, 7.) und הצליח. Die Erwähnung des Erfolges, welcher nicht etwas ist, das der Mensch bei seiner Arbeit aufwendet, wäre in dem Zusammenhange hier lahm und müssig. S. auch zu V. 22. עמל־בו] Nämlich בַּעֲמָלוֹ. Man sagt עמל ב sich um eine Sache bemühen (Jon. 4, 10.), welche in unserem Falle bloss als עָמָל, als Gegenstand der Bemühung bezeichnet wird. Das Suff. in יתננו geht ebenfalls auf עמל zurück; und חלקו ist zweites Objekt. *denn was hat der Mensch an* ff.] Eig.: denn was (für ein יתרון) steckt für ihn in —? Es wird dem Einwurfe begegnet, dass der Mensch schon während der Arbeit (etwa durch Genuss, welchen sie ihm bereite) einigen Lohn beziehe. Der einzige Lohn, meint der Vf., ist das Resultat, das zu Stand Gebrachte; was anderweitig die Arbeit mit sich bringt, ist das Gegentheil des Genusses V. 23. — הוה statt היה (vergl. C. 11, 3.) ist Syriasmus. Das *Ringen seines Herzens* umfasst jene drei synonymen Nomina V. 21; das folgende Relativ bezieht sich zugleich auch auf כל־עמלו. *all seine Tage sind ja Schmerzen*] Richtig so als mit Energie die direkte Rede einleitend fasst dieses כי *Ew.* Die Gedanken selbst und namentlich das Hinzutreten des letzten Gl. von a lassen es nicht zu, die Worte als Beschreibung des עמל (: dass all seine Tage Schmerzen sind u. s. w.) aufzufassen. Als *denn* aber oder *sondern* kann כי, da der vorhergehende Fragesatz nicht geradezu als negativer gelten darf, nicht gedacht werden. *und Aerger sein Geschäft*] Stark ausgedrückt, ähnlich wie Ps. 42, 4. Er hat nichts anderes zu thun, als sich immer zu ärgern. Unrichtig *Ew.: und Unmuth seine Qual;* vergl. übr. C. 5, 16. Die Cop. ist mit ־ präfigirt, um bei der Verwandtschaft der Begriffe von כעס und מכאוב die beiden Sätze enger mit einander zu verbinden. *auch Nachts ruhet nicht sein H.*] Vergl. C. 5, 11. und Hohel. 5, 2.

V. 24—26. Die Ausleitung des Cap. Aus dem Sachverhältnisse, wie es im Obigen geschildert worden, zieht nun Koh. den Schluss, Glück sei doch nur im Genusse zu finden (vergl. V. 1.). Allein das Geniessen steht nicht im freien Belieben der Menschen, sondern hängt von Gott ab, der die Loose nach Willkühr vertheilt. Also ist auch, wenn einer räth oder sich vornimmt zu geniessen, diess etwas Nichtiges. *Kein Heil für den Menschen, als dass* ff.] Hier wie C. 3, 12. בְּ in einem Zusammenhange, der C. 8, 15. 6, 12. לְ aufweist. Diess nach späterer Grammatik (Sir. 3, 7. 11, 4), welche auch vor dem Zwecke בְּ = *für* zulässt C. 10, 17. — Wie im Uebr. die Worte dastehn, sagen sie das Gegentheil von Dem aus, was man erwarten sollte. Die *Vulg.* fasst den Satz fragend: nonne melius est comedere etc.; allein *Ew.* bemerkt richtig, dass die Frage an sich hier nicht passe, und auch הֲלֹא טוב heissen müsste. Lies

מִשֶּׁיּאכַל (vergl. C. 3, 22.), wovon מ wegen ם in באדם leicht abfallen konnte. כי אם, welches *Ew.* (vergl. C. 3, 12. 8, 15.) offen lässt, hätte nicht so leicht ausfallen können; und כִּי אִם־אֲשֶׁר ist unhebräisch. Richtig drücken die aram. Uebers. den Sinn aus. — Zu V. 1. C. 6, 6. *bei seiner Mühe*] Die ihm nemlich ohne sein Zuthun ohnehin wird; die er sich nicht geflissentlich erst bereitet. — זה ist richtig punktirt, wie das folgende היא lehrt. — Vergl. C. 3, 13. 5, 18. *und wer kann sich ergötzen*] S. über חוש die Wörterbb.; gut *Vulg.*: deliciis affluere. Nach dem Vorgange von LXX und dem Syr., welche *trinken* übersetzen, combinirt *Ew.* dasselbe mit حسا *schlürfen*, übersetzt jedoch *geniessen*, womit ich lieber אכל wiedergeben möchte. *ausser von ihm her*] Ueber das talmudische חוץ hier s. *Gesen.* im thesaur. und *Knob.* z. d. St. — Mit LXX, *Syr.*, *Hieron. Zirkel* und *Ew.* lesen wir מִמֶּנּוּ, die Präp. fassend in dem Sinne wie 2 Sam. 3, 37. 1 Kön. 20, 33., so dass zu dem Satze Jak. 1, 17. sich vergleichen lässt. Der Vers, durch כי eingeführt, ist ein Satz des Grundes für das Vorhergehende. Nicht für den ganzen 24. V., sondern für גם זה ראיתי וגו, so dass mit der Texteslesart der Sinn entsteht: davon kann ich reden; denn wer ausser mir hat in diesem Stücke Erfahrung? Aber die Worte passen in dieser Gestalt offenbar besser als Grund zu V. 24[a], während mit der Lesart ממנו vortrefflich zu V. 24[b]; in welchem Falle dann auch V. 26. mit V. 25. als Begründung desselben zusammenhängt, anstatt nur so neben ihm herzulaufen. Wenn es ferner hinter dem richtig verstandenen 10. V. auffallen muss, dass Koh. sich hier seiner vielen Genüsse berühmt: so sollte obendrein auch der 1. Mod. stehn; und nicht: wer ausser ihm, sondern: wer mehr denn er genossen habe, sollte des Sprechers Frage sein. Uebr. scheint ממני mit dem gleichfalls unrichtigen שיאכל V. 24. zusammenzuhängen, so dass der Sinn sich ergäbe: dass im Genusse das Glück nicht zu finden ist, muss von Gott geflissentlich so geordnet sein; sonst müsste ich es wohl gefunden haben, denn u. s. w. *welcher ihm wohlgefällig*] Vgl. Neh. 2, 5. 1 Sam. 29, 6. Bei ולחוטא (vgl. 1 Kön. 1, 21.) ist dieses לפניו zu ergänzen, = *der ihm anstössig ist.* לתת וגו] Auf dass er das von Jenem Aufgehäufte gebe ff. vgl. Hi. 27, 17. Spr. 13, 22. 28, 8. — Dass Solches von Gott abhängt, und dass Gott also nach Willkühr schaltet, könnte wohl הבל, kann aber nicht רעות רוח genannt werden. Auch das Geschäft des Zusammenscharrens kann nicht gemeint seyn. Dass dasselbe nichtig und ein Haschen nach Winde, wurde im Grunde schon V. 17. 18. gesagt; auch bildet es hier einen so kleinen, untergeordneten Theil des Ganzen, dass die Gesammtsentenz sich damit nicht abschliessen lässt. Es kann also nur das V. 24. empfohlene Erstreben des Glückes durch Genuss zu הבל ורעות רוח das Subj. sein.

Cap. III, 1—22.

Dass allem Ding, auch dem Menschen selbst, seine Zeit von Gott gesetzt sey.

Gegen die Brauchbarkeit des Grundsatzes C. 2, 24. hat sich dem Vf. sofort ein wichtiges Bedenken erhoben; hier knüpfen sich an das Princip (V. 12.) und seine Censur (V. 13.) noch andere Einwendungen an. Es sind von Gott alle menschlichen Handlungen jede ihrer eigenen bestimmten Zeit zugetheilt, sind von dieser abhängig, und also nur relativ gut (V. 1—8. 11.). Diess ist ein Stück der Ordnung Gottes, die unabänderlich ewig feststeht, und in die sich zu resigniren ist, bis sie es mit sich bringt das Unebene auszugleichen V. 14—17. Kraft ihrer nun hat der Mensch nach dem Tode keine weitere Zukunft, so dass er warten könnte. Er ist mit seinem Begehren an dieses einmalige Leben verwiesen (V. 18—21.), und mag also zusehn, wie er seines Thuns und Lassens in diesem Leben froh werde V. 22.

V. 1—8. Dass jedes Ding seine Zeit habe. Dieser Gedanke wird V. 1. in allgemeinster Fassung ausgesprochen, und in den folgg. besondert, indem die Rede sich in Gegensätzen bewegt; ohne dass man vorerst sieht, wo sie hinaus will. הַכֹּל V. 1ª wird durch כל־חפץ *jedes Geschäft* nicht enger gefasst, sondern näher bestimmt; hier wie V. 11. ist unter הכל Alles, was der Mensch vornimmt oder vornehmen kann, verstanden, wovon sofort eine Zahl Beispiele folgt. Die Reihe hebt an mit dem Eintritt ins Leben und dem Ausgange aus demselben; der ganze Bereich, innerhalb dessen die folgg. Handlungen treffen, wird so mit seinen Endpunkten abgesteckt. — Nicht לְהִוָּלֵד, weil das betreffende חֵפֶץ weit mehr der Mutter, als dem Kinde zukommt, das von der Sache nichts weiss. Andern Falles hätte der Vf. an seine Regel der Infinitive des Aktivs sich hier im Anfange (s. zu V. 8.) nicht zu binden gehabt. *um zu pflanzen*] Schliesst sich, da der Mensch häufig mit Pflanzen verglichen wird, zunächst an. *Gepflanztes auszureissen*] Entweder um es zu versetzen, oder: Pflanzung eines Feindes. — V. 3. wird mit der Negative angehoben, indem das Verwunden dem Heilen in der Wirklichkeit vorausgeht; und hiernach richten sich die folgg. Glieder. הרג, von למות her noch nahe liegend, = *niederhauen* oder *-stechen*, oft mit בְּחֶרֶב verbunden, schliesst hier vollkommenen Erfolg der Handlung nicht ein, und wird durch *Wunden schlagen* passend übersetzt. Dieselbe Handlung, erst auf Pflanzen, hier auf Lebendige bezogen, ist Bauwerke treffend das Einreissen, welches hier dem Bauen (Wiederaufbauen) vorausgeht. Nur des ähnlichen Wortlautes halber folgt auf לבנות unmittelbar לבכות; und aus demselben Grunde wird רקוד gewählt, um den Gegensatz zu ספוד zu bilden. Auch wird der Abwechselung zuliebe hier und einmal V. 5. לְ des Infin. weggelassen. — Auffallen kann,

dass auch das Steine Werfen ff. als Beispiel aufgeführt wird. Es ist wohl nicht an das Vollziehn der Steinigung, sondern vom Ackerbau treibenden Hebräer an das Werfen der Steine auf den Acker gedacht (2 Kön. 3, 19. 25.). Den Gegensatz macht das Steine Sammeln oder Lesen (Jes. 5, 2.). Der Zusammenhang mit חבק ist dadurch vermittelt, dass man den Stein, welchen man werfen will, mit der Hand umfasst (vgl. Hi. 24, 8.). Es ist aber mit חבק Liebesumarmung gemeint (Spr. 5, 20.); das zweite Mal steht gut die Steigerungsform, weil eben Uebermaass schädlich wäre. — In den folgg. drei VV. hängen nur jedesmal die Vgll. unter sich, nicht aber die VV. zusammen; höchstens dass Identität der Endsylbe von חבק mit der ersten von בקש die VV. 5. 6. äusserlich zusammenhält. אַבֵּד ist deutlich = *verlieren*, gleichwie das Kal *verloren gehn*; das parallele השליך bedeutet *wegwerfen* (2 Kön. 7, 15. Ez. 20, 8.), im Gegensatze zum Behalten. Bei קרוע denke man etwa an das Zerreissen der Kleider beim Empfangen einer Trauerbotschaft; ebenso bei חשות daran, dass z. B. der Betrübte nicht reden mag. V. 8. endlich schliesst an das Hassen sofort der Krieg sich an, in welchen der Hass ausbricht; und der Friede, in welchen der Krieg immer wieder ausläuft, steht ganz am Ende, welches der Vf. dadurch, dass an die Stelle des Infin. eigentliche Nomina treten, markirt hat. — V. 9 ff. Nicht nur hat Alles seine Zeit, sondern dass Dem also ist, rührt von göttlicher Veranstaltung her. Vers 9. fragt, was für ein Nutzen in den Handlungen liege, wie deren bis V. 8. eine Menge angeführt worden ist. Um diese Frage anzuknüpfen, hat dieselben der Vf. eben aufgezählt. Der 12. V. beantwortet die Frage. Koh. hat sie aber nicht blind in den Tag hinein aufgeworfen; sondern die verschiedenen Thätigkeiten der Menschen, an welchen Gott sie ihre Kunst erproben lässt, hat er, das יתרון suchend, sich angesehn (V. 10.). Was er sich an ihnen absah, berichtet Vers 11. Nemlich es sey jedes ענין nur zu seiner Zeit gut, zu aller andern dgg. nicht. Man könne sich also an keines derselben halten, weil aus ihm, wenn es nicht an der Zeit ist, vielmehr Nachtheil entspringt; woraus hier noch folgen würde, dass man, alles ענין sich entschlagend, nur im Genusse das Glück zu finden hoffen darf. — Das Verständniss von V. 11[b] hängt hauptsächlich von richtiger Auffassung der Worte מבלי אשר לא ab. Dass dieselben nicht *ita ut non* (*Gesen.*), und noch weniger *damit nicht* (*Herzf.*) bedeuten können, leuchtet ein; aber auch *ohne dass* Knobels ist ebenso ein Fehler, wie *nur dass nicht* Ewalds. Wenn מבלי *ohne* bedeutet, so kann es sich nicht noch ein überflüssiges לא unterordnen; denn בלי selber ist bereits dem מִן, welches allein schon *ohne* bedeuten kann (Hi. 21, 9. Jer. 48, 45 u. s. w.), untergeordnet, um den privativen Sinn des מן festzustellen Zeph. 3, 6. Hi. 6, 6. Mit אֵין (vgl. Jes. 5, 9 mit Jer. 2, 15.) und mit לא nach בְּטֶרֶם Zeph. 2, 2. ist das Gleiche der Fall; und Stellen

wie 2 Mos. 14, 11. 2 Kön. 1, 3. (vgl. Jer. 7, 32.), in welchen מִן *wegen* bedeutet und אֵין dem בְּלִי sich unterordnet, sind unserem Falle hier gar nicht analog. *Nur dass* hinwiederum ist im Hebr. אֶפֶס כִּי (vgl. Am. 9, 8. Richt. 4, 9. 2 Sam. 12, 14. 4 Mos. 13, 28.), und kann durch מִבְּלִי אֲשֶׁר nicht ausgedrückt werden. Zwar בִּלְתִּי *nicht* (vor Infinitiven und Jes. 14, 6.) bedeutet auch *nur* (Dan. 11, 18. 4 Mos. 11, 6.), aber bloss darum, weil vorher *ausser:* eine Bedeutung, welche dem מִבְּלִי, wo מִן das Wesentliche, nicht zukommt; und auch בִּלְתִּי אֲשֶׁר wäre nicht hebräisch. Sprachlich rechtfertigen lässt sich nur die Auffassung *ohne welchen* (*nicht*). אֲשֶׁר מִבְּלִיו war nicht zu sagen, weil מִבְּלִי kein Suff. duldet; und es steht so, weil ein Nomen für das Suff. nicht vorausgegangen, 1 Mos. 31, 32 auch עִם אֲשֶׁר = *bei welchem* (s. dgg. C. 44, 9. 10.), und Hi. 39, 30 aus anderem Grunde בַּאֲשֶׁר. Da auch מֵאֲשֶׁר, weil diess zweideutig wäre (vgl. V. 22.), nicht angieng, so blieb für den verlangten Sinn in der That nur מִבְּלִי אֲשֶׁר übrig. Dieses אֲשֶׁר nun aber kann dem Zusammenhange gemäss sich nicht auf בְּלִבָּם, sondern nur auf הָעֹלָם beziehn, welchem Worte somit ein Sinn zustehn muss, durch den es sich eignet, als Organ der Erkenntniss des göttlichen Thuns hier aufgeführt zu werden. *Die Welt*, was עֹלָם im A. T. überhaupt nie bedeutet, kann das Wort hier also nicht heissen; auch *Weltsinn* (*Gesen. Knob.* und Aa.), was es gar nirgends heisst, würde sich nun schlecht reimen; und ebenso ist von *Ewigkeit* und *futurarum rerum studium* gänzlich abzusehn. Gewiss richtig haben *Gaab* und *Spohn* unter Vergleichung von عِلْم die Bedeutung *Weisheit*, *Verstand* angenommen (vgl. 2 Mos. 36, 2.); aber ebenso sicher scheint, dass עֹלָם nicht *Weisheit* bedeutet, dass sie die Vokalisation hätten ändern sollen. Die Punktt. lasen das bekannte Wort, welches *Ewigkeit* bedeutet; das aber, wenn nicht bei Vermehrung am Ende der Ton fortrückt C. 1, 9. 12, 5., nach Regel der Spätern עוֹלָם geschrieben wird V. 14. 1, 4. 9, 6. Hierdurch selber und durch das Ungefüge des Sinnes ist diese Punkt. widerlegt. Man schreibe das arab. عِلْم selbst, also עֶלֶם, welches Sir. 6, 22. (vgl. Hi. 28, 21.) ohne Zweifel gestanden hat, fasse es aber nicht als faktischen Bestand, sondern als Agens: *das Begreifen, die Fähigkeit des Lernens.* Zwar sind Parallelen, wie Cic. de off. 1, 4. Xenoph. memor. Socr. IV, 3, 11. (τὸ δὲ καὶ λογισμὸν ἡμῖν ἐμφῦσαι, ᾧ λογιζόμενοι κτλ.), im Allgemeinen beweisend; auch ist הָעֹלָם hier die Eigenschaft des חָכָם C. 8, 17. Gleichwohl ist es mit ratio, λογισμὸς oder σοφία (Sir. a. a. O.) nicht ganz und gar identisch; vielmehr für den angenommenen Sinn spricht seine leichte Ableitung von scientia, welches die Bedeutung von عِلْم, sowie das

von Anfang bis Ende am Schluss des Verses. — Die von Gesen. (thesaur. p. 1036) gegen diese zuerst in den theol. Stud. u. Krit. XII, 513 f. vorgetragene Erklärung erhobenen Einwürfe sind theils grundlos — wohin gehört, dass sich im Hebr. von diesem עֶלֶם keine weitere Spur vorfinde, und dass die Bedeutung *ohne* für מִבְּלִי sich nicht beweisen lasse (!) —, theils unerheblich, und im Obigen bereits erledigt. Man übersetze etwa so: *auch den Verstand hat er in ihr Herz gelegt, ohne welchen der Mensch* u. s. w. Nemlich ohne den Verstand würde der Mensch das Thun Gottes überhaupt nicht „finden"; mittelst seiner aber hofft der Verf. hier noch dasselbe von Anfang bis zu Ende zu finden; und so alles Geschehende, welches in letzter Instanz immer ein Thun Gottes (C. 11, 5), jedesmal wenn es geschieht, als eben jetzt gut zu begreifen. Wegen C. 8, 17 s. daselbst die Erkl. und Vorbem. 5. am Schlusse. — *Umbreit* in den theol. Stud. u. Krit. (JG. 1846. S. 147 ff.) beharrt bei עֹלָם *Welt*, gleichwohl *ohne welche nicht fände* ff. übersetzend. — V. 12 ff. Erst mit dem 16. V. beginnt etwas Neues, zu welchem der Vf. durch eine Uebersicht seiner bisher gewonnenen Ueberzeugungen sich den Weg bahnt. Die VV. 12. 14. entsprechen sich schon durch den gleichen Anfang. Was C. 2, 24. 1, 9. gegenwärtig als Frucht reift, das wird hier mit dem Präter. ידעתי als Vergangenes zurückgelegt. Nicht aber, wie wenn der Vf. jene Stellen citirte: wie wenn er jene Gedanken als früher gehabte bezeichnen wollte. Vielmehr früher gefasst, machen sie noch seine gegenwärtige Meinung aus, als welche er V. 13. auch in der Form gibt. *dass es nichts Gutes für sie gibt*] S. zu C. 2, 24. בם bezieht sich nicht auf בני האדם V. 10., sondern nebst dem Suff. im בחייו auf האדם V. 11., welches als Plur. wie als Sing. construirbar. *sich zu freuen und sich gütlich zu thun*] Mit Recht ist die שִׂמְחָה unter den Geschäften V. 1—8. nicht mitgenannt. Falsch mit Andern *Rosenm.: und gut zu handeln* (vgl. C. 7, 20.). Der Zusammenhang, auch mit V. 13., und die Beziehung der Worte auf C. 2, 24 widersprechen; vgl. ferner C. 7, 14. Ps. 49, 19. und s. auch zu C. 4, 17. — Zu V. 13 vgl. C. 2, 24[b]. Uebersetze: *dass er isst und trinkt.* — V. 14. lasse man sich durch die Worte: *es ist nichts zu demselben hinzuzuthun und nichts hinwegzunehmen* (vgl. Sir. 18, 5.), nicht beirren, als sprächen sie ohne Negation einen präcisen Gegensatz zu dem Satze: *es ist für ewig*, aus, so dass mit Letzterem bloss Unabänderlichkeit, Unwiderruflichkeit ausgesagt wäre, was dem Begriffe von עולם entgegen ist. Schon darum ist *Alles, was Gott thut* (vgl. V. 11. 11, 5. 8, 17.), nicht auf die Dinge des Menschenlebens im Gegensatze zu denen der Natur zu beschränken; der Zusammenhang vielmehr mit V. 15 = C. 1, 9. führt auf das Richtige, nemlich das „Thun Gottes" nach C. 1, 4 ff. zu erklären, also es überhaupt von der göttlichen Weltordnung zu verstehn. Wie ihm die Erde ewig steht (C. 1, 4.), so

nimmt er auch die bestehende Weltordnung als ewig an; und es scheint Koh. an einen neuen Himmel und eine neue Erde (Jes. 65, 17.) nicht zu glauben. Warum aber schreibt er יעשה, nicht עָשָׂה? Weil ihn seine Gegenwart, dass das gegenwärtige Thun Gottes ewig ist, interessirt; und er kann so schreiben, weil was Gott thut mit Dem, was er gethan hat, (vgl. V. 15.) identisch ist. *hat gemacht, dass man Furcht habe* ff.] D. h. hat es veranstaltet, hat dafür gesorgt. Diess nicht dadurch, dass er die Vertheilung der Güter dieser Erde in der Hand behält (V. 13.), sondern eben dadurch, dass er eine ewige Ordnung aufgestellt hat, in deren unzerbrechliche Formen festgebannt die Menschen fühlen, dass sie von einer höhern Macht abhängig sind vgl. C. 9, 12. Zur Constr. vgl. Ez. 36, 27., Offenb. 13, 15. Nicht: *hat es gemacht, auf dass* u. s. w.; indem לְמַעַן oder בַּעֲבוּר u. s. w. nur dann ausgelassen werden darf, wenn der Begriff der Absicht aus dem Verhältniss der Sätze erhellt. — V. 15. stellt den Beweis für das הוא יהיה לעולם im 14. V. Das Thun Gottes erscheint hier im 2 Gl. von [a] als Etwas, das Unterbrechungen erleidet; allein die Erscheinung des Thuns ist nicht das Thun selber. Dieses kehrt zurück und wiederholt sich immer von Neuem bis an das Ende der Tage. — מה־שהיה ist wegen des כבר הוא so aufzufassen, dass der 1. Mod. die in die Gegenwart hineinlaufende Vergangenheit bezeichne: *was geworden ist* und jetzt existirt. כבר הוא bedeutet wörtlich: *ist etwas Altes* (s. zu C. 1, 9.); und es darf nicht etwa zu הוא „nemlich היה" ergänzt werden, weil in diesem Falle vom Gewordenen, und vom Zukünftigen ganz Dasselbe ausgesagt seyn würde. Vgl. übr. C. 6, 10. *und Gott sucht Verdrängtes auf*] Solches, das von Anderem aus seiner Gegenwart (im Raume, hier in der Zeit) fortgeschoben worden, also nicht mehr da ist, das Vergangene. Also: und Gott sucht es, welches כבר היה, um es nemlich zurückzuführen (vgl. Hi. 3, 4.). Vielleicht ein Sprichwort, dessen ursprüngliche Meinung nach 2 Sam. 14, 14. zu bestimmen wäre. — V. 16—18. Wohl hat Gott eine feste Weltordnung gegründet, aber in dieselbe auch Elemente, die selber nicht in der Ordnung sind, aufgenommen. Er führt Vergangenes zurück; aber es gibt in der Welt Dinge, die Einmal schon zuviel sind (V. 16.). Die VV. 17. 18. geben, durch parallele Formel eingeführt, die Reflexionen an, mit welchen Koh. sich jener Thatsache gegenüber zu beruhigen sucht. — עוד im Anfange des 16. V. bezieht sich auf V. 10. Zu ראיתי Obj. ist nicht מקום, sondern der damit anfangende Satz; *am Plaze des Rechtes* wird durch daselbst hervorgehoben. משפט ist die Obliegenheit des Richters (vgl. Jes. 28, 6.), dessen Stuhl aber die Ungerechtigkeit eingenommen hat. Ebendarum befindet sich auch am Plaze der Unschuld der Frevel, indem der ungerechte Richter den Frevler losspricht vgl. Spr. 17, 15. Jes. 5, 23. *den Unschuldigen und den Schuldigen wird Gott richten*] wird ihnen ihr

Recht angedeihen lassen, da es jener Richter nicht that; vgl. C. 5, 7. und für den Gegensatz רשע—צדיק 1 Mos. 18, 23. שם] *Dort, daselbst;* aber wo ist dieses Dort? Die *Vulg.* daher tunc, nemlich in tempore judicii (*Hieron.*). Allein der zeitliche Sinn sollte, zumal in räumlichem שמה vorausgeht, nähergelegt seyn, z. B. durch das Folgen eines Zeitwortes (Ps. 36, 13. 53, 6.). Schreiben wir שָׂם, so lauft der Satz dem 1. V. parallel; und der Vf. will mit den Worten: *jedes Ding hat seine Zeit*, keineswegs sagen, es komme für jede Handlung eine Zeit, da über sie Gericht ergehe. Gleichwohl wäre ein solcher Sinn hier passender, als der: Alles, somit auch das Böse, dauert nur eine Zeit lang; ja letzterer müsste in die Worte עת לכל־חפץ erst noch hineingelegt werden (vgl. V. 1 ff.). Jenen bessern Sinn zu gewinnen, lese man mit *Houbigant, Döderl., v. d. Palm* vielmehr שָׂם (vgl. zu Hab. 3, 4.): *eine Zeit jeder Sache und für alle Handlungen hat er gesetzt.* Die Meinung ist nicht: für jede Handlung, die er vornehmen will, also auch für das zu Gerichte Sitzen, habe er eine besondere Frist anberaumt (Ps. 75, 3.); sondern es ist der Satz, hinter ישפט האלהים folgend, nach Massgabe von C. 8, 6. 12, 14. zu erklären. Jetzt nemlich imponirt uns Vers 1. nicht mehr, nach welchem sich richtend die Punktt.: denn jedem Ding *ist* eine Zeit, verstanden, und dann allerdings שָׁם lesen mussten. — V. 18. Die Einleitungsworte coordiniren diesen V. dem vorigen. Warum Gott richte, ist nicht zu fragen, also auch nicht zu antworten; wohl aber, warum er zu richten zögere (C. 8, 11.). Also heisst es hier: *um der Menschen willen* — was man gar nicht meinen sollte — darf (vgl. V. 16.) der Frevel ungestraft schalten. Diess verlangt nähere Erläuterung, wie so? und diese wird sofort gegeben. *auf dass Gott sie prüfe*] Nicht: *läutere* oder *reinige* (vgl. Jes. 48, 10.); denn die Einen, die Frevler, werden durch Straflosigkeit nur ärger. Vielmehr sie zu erproben, sie kennen zu lernen, wie sie sind, lässt er sie gewähren, freie Entwicklung verstattend; und da frevelt eben der Eine, der Andere übt Tugend (Offenb. 22, 11.). Der Begriff von ברר (cribrare Schebiit 5, 9.) hier ist nach C. 9, 1. (vgl. Jes. 47, 14. הָבְרוּ und Ps. 139, 3.) festzustellen. Wegen des ָ unter ב s. Ew. §. 238[b]. Die Constr. endlich ist nicht nach Jes. 38, 20., sondern nach Jes. 29, 23. 53, 10., wo הֶחֱלִי punktirt werden muss, zu begreifen, so dass dem Akkus. (Ps. 19, 12. Hos. 10, 10) der Genit. האלהים nachfolgt, indem nemlich das Pronomen gern in die Mitte genommen wird. *und dass sie sehen*] Es kann nicht, was dann Zweck der Prüfung wäre, Gott Solches sehen wollen; denn das weiss er schon vorher ohne Prüfung. Auch würden von solchem Sehen Gottes die Menschen weiter nicht afficirt; nicht um ihrer, sondern um seiner selbst willen sähe Gott dem Unrechte zu. Das Subj. im Infin. ist nicht ausgedrückt (vgl. 1 Mos. 24, 30. Hab. 3, 16.); wir haben es zu ergänzen, und thun diess, da

האלהים nicht repetirt nur zu לברם zu gehören scheint, aus dem Satze bis לברם, Dieses miteingeschlossen. Die Menschen sollen daran, dass nicht Recht und Gesetz, sondern Gewalt und Willkühr unter ihnen herrschen, erkennen, dass sie nicht besser seyen, als das Vieh; wie jener hannöversche Amtmann sagte: Hunde sind wir ja doch! Diess dem Menschen zur Einsicht zu bringen, ist dem Koh. ein muthmasslicher Zweck Gottes. Uebr. ist die Punkt. des Hiph. לַרְאוֹת (LXX, *Vulg. Syr.*), da nicht ausgesprochen wäre, dass den Menschen selber Gott Solches zeigen wolle, zu verwerfen. — המה ist die Copula zwischen Subj. und Präd., hier leichter, als Zeph. 2, 12; und להם wirft die Handlung auf das Subj. zurück. Anstatt שֶׁ ist vor Makkeph bei Fortrücken des Tones שְׁ geschrieben vgl. אֱמָרְה neben אֵמֹר. C. 2, 22. schwanken die Handschrr.; und שְׁהוּא der einen scheint nicht begründet. — V. 19—21. Durch die Sentenz des 18. V. vermittelt sich etwas gezwungen der Uebergang zu dem Satze, dass auch der Mensch seine Zeit habe. Wenn V. 18. die Menschen sehn sollen, dass sie nur Thiere seyen, so wird V. 19. weiter gesagt: sie sind auch wirklich nicht besser, als Thiere. Begründet aber wird der Satz nicht mehr mit dem Schicksale der Menschen während ihres Lebens, sondern mit der Gleichartigkeit des beiderseitigen Lebensanfanges und -endes. *denn ein Zufall sind die Menschen*] D. h. Geburt eines blinden Ungefährs. *Einen Zufall haben sie*] Ein und dasselbe zufällige Geschick. Der Vf. meint, wie das sofort Folgende lehrt, und kann nur meinen dasselbe schliessliche Schicksal, nemlich zu sterben. להם bezieht sich auf die Menschen und das Vieh zugleich. Vgl. übr. C. 9, 2. 3. 2, 14. 15. Ps. 49, 13. 21. *und Einen Odem haben sie alle*] Beide, der Mensch und das Thier. Dass, wie vorausgeht, der Mensch wie das Thier stirbt, beweist dafür, dass der ihn belebende Odem ebenso vergänglich sey, wie der des Thieres, in der Hauptsache also sich von ihm nicht unterscheide. Daher die Aussage, auf welche der Vf. V. 21. zurücklenkt, völliger Identität, womit schliesslich der Behauptung, der Mensch habe vor dem Thiere nichts voraus, der Weg gebahnt wird. *Sie alle wandern an Einen Ort*] Menschen und Thiere. Vom Vernichtungsorte, dem Scheol (Hi. 30, 23.) ist hier nicht die Rede, sondern von dem, wohin der Körper kommt; wie b alsbald angibt. Die Thiere (1 Mos. 2, 19. 1, 24.) wie die Menschen (1 Mos. 2, 7.) sind ursprünglich Staubgeborne, und kehren zum Staube zurück Ps. 104, 29. — 1 Mos. 3, 19. Sir. 40, 11. 41, 10. Ps. 146, 4. Diess gilt beiderseits vom Körper; allein (V. 21.) wie verhält es sich mit dem Lebensodem, der Seele? Ob da wohl ein Unterschied ist? *ob er aufsteigt zur Höhe?*] Lies הַעֹלָה und nachher הַיֹּרֶדֶת. Die Frage, welche schon der Satzbau an die Hand gibt, wird vom Zusammenhange nach Oben und Unten schlechthin erfordert, und ist von den Verff. und einzelnen Handschrr. ausgedrückt worden; vgl. auch C. 2, 19. Den Punktirern

war sie anstössig; und so fassten sie מי יודע bejahend wie Jo. 2, 14. Allein die Meinung ist vielmehr: wer weiss es? d. h. wer will es behaupten? = es ist sehr unwahrscheinlich, dass u. s. w. Daher denn, da רוח אחד לכל, die Schlussfolgerung V. 22. — Die erste Hälfte der Frage wird am Ende des Buches C. 12, 7. (Hi. 36, 20.) bejaht. An einen seligen Aufenthalt aber *der Geister* bei Gott, wofür Henoch und Elias keine Vorgänge bilden, dachte Koh. gewiss nicht; sondern er bekennt (zu C. 12, 7.) die Theorie, dass Gott allen Lebensodem auch den der Thiere wieder an sich zieht (Ps. 104, 29.), so dass es also bei jener Unterschiedslosigkeit sein Bewenden hat. — V. 22. Der Mensch ist also auf seine Gegenwart angewiesen. vgl. V. 12. 2, 24. במעשיו] In seinem Gebahren überhaupt, in seinem Thun und Lassen. Das Wort ist vielleicht Sing. vgl. 1 Sam. 19, 4. Die Aussage ist von derjenigen C. 2, 24. wesentlich verschieden. — Vgl. C. 2, 10. „Denn weiter ist ihm nichts beschieden.“ *denn wer wird ihn sehen lassen* ff.] Eig. machen, dass er dazu kommt (Hohel. 5, 1.). Der Ausdruck ist die aktive Formel zum passiven יֶהֱנֶה לר'. „Denn da der Geist nicht fortlebt, so hat der Mensch keine Zukunft.“ — Die Punkt. מֶה hängt mit der Setzung des ־ֶ, welche Verdoppelung des שׁ verbietet (vgl. C. 2, 22), zusammen.

Cap. IV, 1—16.

Das Leben sey voll Leides, voll quälender Mühen und Täuschung.

Das etwaige Glück des Menschen bestände also darin, dass er aus seinem Thun und Treiben Freude schöpfe; allein das Leben, auf welches er sich angewiesen sieht, ist so eingerichtet, dass er nicht dazu kommt. Wohin man blicken mag (VV. 1. 4. 7.), heillos verkehrte Zustände, oder ein verfehltes Treiben, das alles Glückes verlustig geht. Es ist noch immer Eines besser, als das Andere (V. 3. 6. 9. 13.), Vereinigung besser als Vereinzelung. Aber nichts ist eigentlich gut; und die Hoffnungen, welche man auf den Wechsel der Dinge, auf die Zukunft baut, erweisen sich als eitel.

V. 1—3. „Was im Leben vorgeht, ist ganz dazu gemacht, dasselbe Einem zu verleiden; nicht das Leben ist zu preisen, sondern der Tod.“ Die stärkste Sentenz des Cap. steht so in seinem Anfange. Nemlich die Wunde von C. 3, 16. her ist durch die Erwägungen VV. 17. 18. nicht geheilt worden; und dient, hier wieder aufbrechend, dem Vf., welcher durch Gegensätze sich fortzuhelfen sucht, zur Stütze eines schneidenden Widerspruches gegen jenes Bedauern der Sterblichkeit und das Lob des Lebensgenusses. *alle die Gewaltthaten*] עשקים hier ist sach-

liches Subst. (Am. 3, 9.), dessen Sinn sich aus dem sofort folgenden Partic. Plur. entwickelt hat. כח ist hier nicht *Kraft*, sondern *Gewalt* = חָזְקָה. *und ich pries die Todten*] שַׁבֵּחַ ist Infin., nicht Partic.; denn das Partic. Pi. wirft höchstens vielleicht vor מ (Zeph. 1, 14.) sein מְ ab; עוֹלֵל neben מְעוֹלֵל ist offenbar nicht analog. Der Infin. absol. setzt das finitum fort, auch bei Wechsel des Subj. (vgl. 1 Chron. 5, 20.), und dieses tritt zu ihm hinzu (Hi. 40, 2. 1 Mos. 17, 10 f.). — Zu dem Gedanken des 2. V. vgl. C. 7, 1. Herod. 1, 31; zu V. 3. s. Parallelen bei *Knob*. S. 187. — Für את אשר vgl. Jer. 38, 17. 6, 18. עדנה, עדן ist aus עַד הֵנָּה, עַד הֵן verkürzt. — V. 4—6. Die Anstrengungen ferner, welche die Menschen machen, gehn aus einem eiteln Streben hervor. Sie jagen und rennen, um es Einer dem Andern zuvorzuthun; aber viel besser wäre, sich gar nicht zu rühren. *dass es Eifer ist Eines vor dem Andern*] Nicht objectum invidiae, wie *Gesen*. und Andere nach der *Vulg*. erklären. קנאה ist *das Eifern* (C. 9, 6.), „*Eifersucht*, es einander zuvor- oder doch gleichzuthun" (*Zirkel*), das *Beneiden*, nicht *das Beneidetwerden*. Ist aber dergestalt das Wort aktiven Sinnes, so bedeutet כשרון hier auch nicht *Erfolg*, *Gedeihen*, sondern *das Geschick* (in der Arbeit) vgl. zu C. 2, 21. Die Eifersucht spornt den Fleiss, so dass man sich Mühe gibt; sie weckt aber auch das Talent, so dass man die Dinge geschickt angreift und immer grössere Geschäftstüchtigkeit sich erwirbt. Wenn sie nun freilich auf keinem andern Grunde beruhn, so ist es ein eitles Treiben; denn was hat man davon, wenn man einem Andern zuvorkommt? — Die VV. 5. und 6. verhalten sich offenbar ebenso zu einander, wie z. B. C. 7, 15. und 16.; der erstere enthält einen Einwurf, dem V. 6. eine Erwiederung folgt, mit der Kategorie V. 4[b] übereinstimmend. — In den Worten V. 6. citirt der Vf. vielleicht ein Sprüchwort. Er will sagen: wer die Hände in den Schooss legt (Spr. 6, 10. 24, 33.) u. s. w., der ist ein Thor; vgl. die Wendung Hi. 5, 2. *und verzehrt sein eigen Fleisch*] Nicht: er saugt am eigenen Fette und nährt sich davon, wie ein Bär. Vielmehr anstatt anderes Fleisch zu essen (Spr. 12, 27. 19, 24.), zehrt oder reibt er seinen Körper auf (4 Mos. 12, 12.), indem er seine Lebenskraft aufbraucht, ohne ihm durch Genuss von Speise und Trank neue zuzuführen. *eine Handvoll Ruhe*] Wie sie der Faule, und nicht nur eine Handvoll, sondern die Hüll' und Fülle hat. *als beide Fäuste voll*] Wie Jener, den die Eifersucht stachelt. חפנים nur im Dual, indem beide Hände, Einen Gegenstand zu umfassen, zugleich applicirt werden. Andern Falles sagt man eben מלא כף. — V. 7—12. Gegen V. 6. liegt die Exception nahe, dass die Mühe eines Mannes, ein Unsegen ihm selber, vielleicht Andern, an denen er Interesse nimmt, z. B. seinen Verwandten, zu Gute kommt. Dem gegenüber nimmt Koh. hier einen Fall in Aussicht, wo davon nicht die Rede seyn kann. *auch werden seine Augen nicht satt des Reichthums*] S. zu C. 2, 10.

So dass er keines weitern begehrte, sondern mit Dem sich begnügte, was er hat. Das K'tib עֵינָיו ist richtig vgl. 1 Sam. 4, 15. Ps. 37, 31. zu Jer. 2, 15. *und für Wen mühe ich mich ab?*] Redend eingeführt ist eben dieser Eine ohne Zweiten; aber dieses plötzliche unangemeldete Umschlagen in die erste Pers. lässt sich nur dann reimen, wenn der Vf. in der 3. bisher von sich selber sprach vgl. C. 2, 21. Salomo freilich hatte einen Sohn und Brüder; Kohelet, die hypostasirte Weisheit, hat deren keine. Der Vf. sagt nirgends, dass Koh. eigentlich Salomo sey, und hat desshalb auch schon C. 2, 18. 19. 12. von diesem Verhältnisse Umgang genommen. Was somit Koh. hier von sich sagen würde, stimmt mit dem C. 2, 10. 18. 19 ff. vom Sprecher über sich Geäusserten überein. — Nachdem der Vf. das Einzelstehn in der Welt angeklagt hat, will er nicht etwa V. 9 ff. die Vortheile der Association preisen; er ist überhaupt nicht dazu aufgelegt, etwas zu loben. Vielmehr zu dem Gebrechen V. 8. findet er noch andere Schäden der Vereinzelung heraus, welche er hier V. 10—12. durch Parallelisirung mit dem Gegentheile ins Licht setzt. „Zwei sind besser daran als Einer" V. 9., somit so ein Einzelner schlechter als Zwei. — Der שכר טוב wird in den folgg. drei VV. besondert. *denn wenn sie fallen*] Die Meinung ist nicht: wenn Beide zu gleicher Zeit; was, wenn sie sich nicht gerade führen, der weniger wahrscheinliche Fall wäre. Vielmehr: wenn Einer fällt, was aber dem Andern ebenso leicht begegnen kann. אי לו האחד] Vgl. C. 10, 16. — Die Präp., hier also לְ, wirkt bei der Appos. noch fort vgl. 1 Mos. 2, 19. 9, 4. u.s.w. — Den Fall V. 11. in Aussicht zu nehmen lag nahe; denn die Nächte sind in Palästina verhältnissmässig kalt, und zur Decke hat der Aermere nur sein Oberkleid 2 Mos. 22, 26. *wenn Einer ihn, der allein steht, überwältigt*] Nicht: wenn man den Einen angreift (*Knob.*). תקף ist nicht bloss *angreifen*, und also auch האחד nicht der Eine von Zweien, sondern jener Einzige ohne Zweiten V. 10[b]. Durch das Suff. wird übr. das Obj. vorausgenommen (2 Sam. 14, 6.). *Die Zwei mögen ihn bestehn*] Jene Zwei V. 9. ihn, den Angreifer, welcher über Einen schon Meister wird. Das Suff. in נגדו bezieht sich auf das in יתקפו enthaltene Subj. vgl. C. 5, 17. 7, 1. 8, 16. Jer. 40, 5. Jes. 17, 5. Zur Formel vgl. 2 Kön. 10, 4. Dan. 8, 7. — Halten aber endlich statt Zweier ihrer Drei zusammen, desto besser. — In alle Wege ist durch V. 9—12., namentlich durch den letzten V., das Folgende, V. 13—16., eingeleitet. Im Alter steht man etwa leicht allein, wäre es auch nur durch den Tod der Gattin; und das Alter macht eigensinnig und unbelehrbar. Ein König nun, ohnehin auf einsamer Höhe stehend, kann, wenn er gegen weisen Rath sich verstockt, leicht ganz und gar sich vereinzeln, und so er, der Mächtige, von einem geringen Manne gestürzt werden. Der Jüngling hier (V. 13.) tritt V. 15. an die Stelle des Königes. Also, scheint es, entthront er ihn; der Fall aber,

dass Einer von einem Andern überwältigt werde, ist V. 12[a] gesetzt. Ferner hat VV. 15. 16. der Jüngling alles Volk auf seiner Seite; er hat dem Könige die Herzen des Volkes entfremdet (2 Sam. 15, 6.), hat eine Verschwörung angezettelt. Auf קֶשֶׁר aber, קֶשֶׁר אַמִּיץ (2 Sam. 15, 12.), wurden die Gedanken hinübergeleitet durch das Exempel von der dreifachen Schnur. חכם] Hier nicht eben *weise*, sondern *schlau, listig* vgl. 2 Sam. 13, 3. Hi. 5, 13., σοφός Herod. 3, 85. *der sich nicht mehr belehren lässt*] Eig. der nicht mehr versteht, sich belehren zu lassen. Auf diese Art ידע ל mit dem Infin. V. 17. 6, 8. 10, 15. 2 Mos. 17, 16. *denn aus dem Orte der Flüchtlinge*] Punktirt ist, wie wenn הסורים = הָאֲסוּרִים wäre (vgl. 2 Chr. 22, 5. mit 2 Kön. 8, 28.). Allein man sollte in dieser Verbindung das Subst. אָסִיר erwarten; Richt. 16, 21. 25. hat das K'tib, und so 1 Mos. 39, 20. das K'ri Recht. Wieder finden sich die סוּרִים Jer. 17, 13. 2, 21. = *abgewichen, aus der Art geschlagen;* das Wort ist Partic. intransitiven Sinnes. Nun bedeutet aber סור überhaupt *weichen* von einem Orte an einen andern (vgl. Jes. 49, 21.) und als Verb. medium auch *herzutreten, herbeikommen,* z. B. um sich zu bergen (Richt. 4, 18.). Wir vergleichen demnach auch בּוֹר הַסִּרָה *Cisterne der Zuflucht* 2 Sam. 3, 26. Wie z. B. בָּאָה Ez. 8, 5. auf בוא, so geht סִרָה auf סור zurück; in einer wasserlosen Grube etwa auch barg sich ein Verfolgter (1 Sam. 13, 6. Joseph. jüd. Kr. III, 8 §. 1.). Verstanden seyn an unserer Stelle könnte z. B. Aegypten, welches für Israel einst eine „Behausung der Knechte" (2 Mos. 20, 1.), späterhin der gewöhnliche Zufluchtsort flüchtiger Israeliten war 1 Kön. 11, 40. Jer. 26, 21. 24, 8. — הַסּוּרִים zu lesen schlug übr. schon *Ew.* vor krit. Gr. S. 119. *denn geboren auch in seinem Reiche war er arm*] In dem Reiche, dessen König er später wurde. Es wird erklärt, wie er dazu kam, ein סור zu werden; die Worte sind für [a] Satz des Grundes. Auch Armuth konnte aus dem Lande treiben (Richt. 11, 2. 3.); wegen einer Hungersnoth gieng die Noomi nach Moab, Abraham und Jakob gen Aegypten. *Knob.* mit *Rosenm.: obschon er — geboren war.* Zu dem Ende müsste man aus [a] bloss den Gedanken: er wurde König, herausheben; aber dann stört *in seinem Reiche* als müssig. — V. 15. Fortsetzung. V. 14. zieht er aus, um das Reich einzunehmen; V. 15. gibt an, wie er vom Volke aufgenommen wird. *mit dem zweiten Jüngling*] Ich sah sie auf Seiten desselben stehend. Die Rückweisung auf den Jüngling V. 13. ist durch den Artikel deutlich. Er ist der Zweite, שני, nicht אַחֵר, im Gegensatze zu dem Könige, welcher als sein Vorgänger der Erste. Indess sollte הילד die Appos. und השני das Hauptwort seyn; und es ist die Frage, ob darum, weil שני kein Subst. ist, es hier unter- und nachgeordnet werden durfte (s. Unten). *der treten sollte an seine Statt*] An die des alten Königes. Der 2. Mod. wie 2 Kön. 3, 27. Ps. 78, 6. Hi. 15, 28. Bezeichnung der Zukunft in der Vergangenheit; עמד wie z. B. Dan. 11, 2. 3., wo Frühere קום

wählen (z. B. 2 Mos. 1, 8.). — V. 15. wird durch das erste Gl. des 16. V. zum Behufe der Anschliessung des 2. Gl. wiederaufgenommen. *an deren Spitze er stand*] Eig. welchen er voran war als ihr Anführer. Seine Anhänger (V. 15.) sind hinter ihm (vgl. 1 Kön. 16, 21. Joh. 12, 19.); er geht vor ihnen einher 1 Sam. 18, 16. 2 Chr. 1, 10. Diesen Sinn gibt der Zusammenhang mit V. 15. an die Hand; und auch, wenn man bei לכל noch העם hinzudächte, würde der Plur. הֵם— berechtigt seyn. Mit Andern wird auch *Ew.*: (*alles Volk, alles das vor ihnen war*) durch האחרונים verführt, לפניהם zeitlich aufzufassen. Was aber von den „Spätern“ ausgesagt wird, weist darauf hin, dass eine Entgegensetzung ihrer und der Frühern nicht beabsichtigt sey; auch würde man für בו vielmehr בם erwarten; und überhaupt hat bei *Ewald's* Fassung (V. 15. — *in Vergleich mit dem Jüngling* u. s. w.) Zweckmässigkeit der VV. 15. 16. und Zusammenhang mit VV. 13. 14. ein Ende. Zugestanden werden kann nur, dass לפני, welches auch zeitlichen Sinnes seyn kann, an die אחרונים zu denken veranlasste. Gegenübergestellt sind sich die jetzt den König einsetzen und die Spätern, d. i. Jene selber nebst Andern in der Zukunft. Jetzt ist der Jubel allgemein, und Grosses hofft man vom neuen Regimente; allein die Hoffnungen werden getäuscht werden, sie sind nichtig und grundlos. — Die Rede ist in diesen vier VV. also angethan, wie wenn der Vf. bestimmte Personen und ein geschichtliches Ereigniss im Auge hätte; vgl. C. 9, 14. 15. Den in seinem Alter thörichten König, welcher nicht mehr zu belehren ist, könnte man nach 1 Kön. 11, 4. 10. für Salomo selber halten. Die Schilderung des Jünglings passt auf Jerobeam, der, einer Wittwe Sohn (1 Kön. 11, 26.), aus dem Lande der Flüchtlinge ausgieng um den Thron zu besteigen (1 Kön. 12, 2.), an der Spitze des Volkes steht a. a. O. VV. 3. 12., den Spätern aber, da er Israel in Sünde und Verderben stürzte (2 Kön. 17, 21 f.), keinen Anlass geboten hat sich sein zu freuen. Da wirklich er durch Revolution, wie sie VV. 15. 16. angedeutet wird, an die Stelle eines alten, unbelehrbaren Königes getreten ist, so hat es offenbar einige Wahrscheinlichkeit, dass er und Salomo gemeint seyen. Nachdem der Vf. gelehrt hat, Eintracht mache Macht, so lag es ihm nahe genug, an die zwei israelit. Reiche und an das unselige Ereigniss (Jes. 7, 17.) zu denken, welches die Schwächung und zuletzt den Untergang Israels zur Folge hatte. Die Fiktion, dass Salomo der Sprecher, durfte er verlassen (s. zu V. 8.); und die Uebertreibung: *alle Lebendigen, welche wandeln unter der Sonne*, stört wenig; nur muss, wenn Rehabeams gar keine Meldung geschieht, befremden. Indess Jerobeam lehnte sich schon gegen Salomo auf (1 Kön. 11, 26.); und השני V. 15. deutet es an, dass noch ein anderer ילד, nemlich Rehabeam (vgl. 1 Kön. 12, 8.), vorhanden war, welcher der Thronfolge näher stehend, der erste wäre. — Dergestalt nun aber würde der Vf. nicht nur aus der

Person Salomo's heraus-, sondern ihr auch gegenüber- und entgegentreten. Auch wäre es schon beim blossen Aufgeben der Fiktion wahrscheinlich, dass er V. 15. von wirklich eigener Anschauung spreche, nicht von einer solchen Salomo's. Diese Bedenken fallen bei folgendem Vorschlage weg. Aus den Tagen des Ptol. Euergetes erwähnt *Josephus* (Arch. XII, 4.) einen Hohenpriester und *προστάτης τοῦ λαοῦ* Onias, und schildert ihn als alt, thöricht und der nicht zur Raison zu bringen, gegenüber von dem weisen Jüngling Joseph, der zwar Jenes Schwestersohn aus einem Dorfe herstammt und vielleicht, da sein Oheim kargt und er wiederholt borgen muss, von Hause aus arm ist. Er entriss, auf das Volk sich stützend, die *προστασία* dem Onias, welcher das Hohepriesterthum an seinen Sohn Simon (Sir. 50, 1.) vererben durfte (§. 10.); und er scheint als Pächter der syrischen Gefälle, was er 22 Jahre lang blieb, wenigstens (V. 16.) in späterer Zeit nicht zur Freude der Betreffenden geschaltet zu haben (vgl. §. 9. die Worte Tryphons). Dieser Onias war nun freilich nicht eigentlich ein מֶלֶךְ; und Vers 15. enthält in alle Wege eine unhistorische Uebertreibung. Allein der angebliche Salomo darf nicht gar zu unverhüllt reden; und der Vf., einen didaktischen Zweck verfolgend, wandelt den ihm vorliegenden Fall in Nebendingen ab, um ihn der Idee, welche verfolgt wird, gerecht zu machen. Ein geschichtliches Substrat überhaupt anzunehmen räth nicht nur ראיתי וגו׳ V. 15., sondern auch V. 13. gegenüber z. B. von C. 9, 4. das Bestimmte und Enge der Aussage. Die vorstehende Beziehung aber trifft mit den übrigen Andeutungen C. 8, 2 f. 9, 14 f. 10, 16 f. überein (s. Vorbm. 4.) und führt in eine Zeit, da der Vf. gelebt und (VV. 15. 16.) Solches selbst geschaut haben mag. Endlich könnte, da jetzt lange nach Alexander die Völkerschranken auch in Palästina vielfach durchbrochen sind, *Φιχόλα*, wie Josephs Heimath hiess, eine andere Form für Phygela seyn, welchen Namen ein ionisches oppidum trug, a fugitivis conditum, uti nomen indicio est (Plin. h. n. 5, 31.). בית הסורים wäre davon die Uebersetzung, und die Richtigkeit unserer Deutung damit schlagend dargethan. Wo nicht, so würden die סורים eher als *Ausmärker*, denn als *Ausreisser* zu fassen seyn. An Aegypten, von wannen Joseph mit einem kleinen Kriegsheere kam, wohin er aber als Gesandter, keineswegs als סוּר, gegangen war, ist nun nicht mehr zu denken.

Cap. IV, 17—V, 19.

Wie man der Ordnung Gottes gegenüber sich einzurichten habe.

Was soll nun ein ehrlicher Mann thun, wenn die Dinge sich so verhalten, wie angegeben ist? Die Lehre geht im We-

sentlichen dahin: man solle sich vor Gott beugen, sich finden in das Bestehende, und die Dinge von der rechten Seite ansehn; nicht Reichthum, sondern Genuss (des Reichthums) sey ein Gut. Der Abschnitt tritt den beiden vorherigen gegenüber, und zerfällt in zwei Hälften: C. 4, 17—5, 8. und V. 9—19., von denen jede wieder in zwei ungleiche Theile; indem die VV. 7. 8. und 17—19. näher zusammengehören. Bis C. 5, 8. predigt der Vf. kluge Vorsicht in den Beziehungen zu Gott und Zurückhaltung in alle Wege. Zunächst aber zusammen ordnen sich die drei ersten VV., warnend, dass man nicht wider Gott, gegen welchen als den Urheber dieser Zustände sich der Unmuth zuerst wenden müsste, mit Worten sich verfehle. *Hüte deinen Fuss* C. 4, 17. ist Einleitung für das: Hüte deinen Mund C. 5, 1. 2; und die Anmuthung, zu hören, sich belehren zu lassen, stellt mit C. 4, 13—16. (vgl. V. 13.) eine Verbindung her. — Die Punkt. verlangt den Sing. רַגְלְךָ, welchen LXX, *Syr. Vulg.* bereits lasen; vgl. die Analogien Spr. 1, 15. 4, 26. *sich nähern, um zu hören ist besser, als* u. s. w.] Eig. geht darüber; טוב oder Aehnliches auszudrücken ist ebenso unnöthig hier wie C. 9, 17. Ez. 15, 2. Jes. 10, 10. קרוב ist der Infin. absol. Man übersetze nun aber schon der Begründung wegen in b nicht: *als wenn die Thoren Opfer bringen* (vgl. 1 Sam. 15, 22.), sondern: *als wenn sie eine Opfermahlzeit*, einen Schmaus *halten*. Es wird näher bestimmt, wiefern er, wenn er zum Tempel geht, seinen Fuss hüten solle. Er soll nicht dahin lenken, wo (im Tempelvorhofe) gerade eine Opfermahlzeit gehalten wird, sondern dahin (zu der Tempelhalle Apg. 3, 11.), wo die Priester das Gesetz erklären (5 Mos. 33, 10. Mich. 3, 11. Mal. 2, 6. 7.). Letzteres ist vernünftig, Jenes ein Thun der Thoren. Der Plur. übr. neben dem Sing. זבח weist schon darauf hin, dass נתן זבח nicht bloss vom Einzelnen, der das Opferthier liefert, sondern von den Theilnehmern an der Mahlzeit (1 Sam. 9, 13. 1 Kön. 1, 41. 9.) zugleich gilt; נתן ist *vor sich gehn lassen*, wie mit קול *ergehn lassen*. Der Fall, dass er selber eine Opfermahlzeit gäbe, darf nicht als ebenso gut möglich dem andern gegenübergestellt werden. Auch wäre er dann gerechtfertigt; denn das Opferbringen kann der Vf. nicht tadeln wollen (vgl. C. 5, 3.). Fleisch ist Festspeise (Spr. 17, 1. Jes. 22, 13. 5 Mos. 33, 19.). *denn sie verstehen nicht traurig zu seyn*] Traurigkeit, finsterer Ernst, ist ihnen etwas Fremdes; sie sind immer hell auf und lustig (vgl. Jes. 56, 12.). Die Worte sollen es bloss begründen, dass das תת זבח gerade Thoren beigemessen wird. עשות רע muss, indem die Betreffenden eben beim Schmaus guter Dinge sind, nach dem Gegensatze C. 3, 12. und nach 2 Sam. 12, 18. erklärt werden. Beweisend für diesen Sinn ist die Ausführung C. 7, 3—6., besonders der 5. V., in welchem der Gedanke unserer ersten VH. wiedererscheint. Die Worte sind von jeher unrichtig verstanden worden; allein der Sinn des יָדַע לְ ist unzweideutig (zu V. 13.) und das Weitere be-

stimmend. *Sie kümmern sich nicht um böses Thun* (*Knob.*), und: *weil sie nicht wissen dass sie Böses thun* (*Ew.*), verstösst Beides schon gegen die Sprache. — C. 5, 1. Fortsetzung. Nicht nur um zu hören, sondern auch aus einer andern lobenswerthen Absicht, nemlich um zu beten, kann man zum Gotteshause gehn. *sey nicht schnell mit deinem Munde*] Der Satz erhält im Folgenden seine Ergänzung. Widerrathen wird eine Handlung, die Einer thun oder lassen kann. Richtig darum ist nicht Niphal, sondern Piel punktirt, welches die Spätern (C. 7, 9. Esth. 2, 9. 2 Chr. 35, 21.) als Synonym des hier parallelen מַהֵר brauchen. — על vor פיך in dieser Verbindung wie z. B. Ps. 15, 3. in עַל־לְשֹׁנוֹ. Zum Ausdrucke im Folgenden vgl. Hi. 8, 10., zum Satze des Grundes, welcher besagen will, Gott sey über alle Schranken der Endlichkeit, über jede Beschränkung seiner Macht erhaben, Ps. 115, 3. — Nachdem der Folgesatz als solcher zurückgekehrt ist, wird der Grund V. 2. vollständig gemacht. Das schnellere Reden bringt im Verhältniss mehr Worte vor; aber diese werden nicht so leicht, wie wenige, gehörig bedacht; und der Eifer selbst, der viel redet, steht der Ueberlegung im Wege. *von vieler Plage*] Eig. durch dieselbe; wenn man sich den Tag über viel geplagt hat. Die Rede geht über eine bekannte Thatsache. ענין schliesst die blosse Handarbeit aus; gemeint ist solche, die die Seele in Anspruch nimmt, in welcher vom Tagewerk her verworrene Bilder Nachts aufsteigen. Uebr. steht der Satz (vgl. V. 6.) nur dazu da, um b zu erläutern. Die Vergleichung wird wie C. 7, 1. durch bloses Nebeneinanderstellen der Sätze vollzogen; s. über diesen Gebrauch der Cop. die Ausll. zu Hi. 5, 7. *und thörichte Rede*] Die Formen כְּתִיב scheiden sonst Substantive aus, vgl מְרִיא und בְּרִיא. Hier ist (noch mehr als Spr. 14, 7.) כסיל wahrscheinlich Adj. — V. 3—6. Wie man es mit Gelübden halten solle. An das Gebet (V. 1.) mag sich für den Fall der Erhörung ein Gelübde anknüpfen; Dieses selbst kann aber eine solche übereilte, thörichte Rede (V. 1. 2.) seyn. Aeusserlich wird die Verbindung durch das wiederkehrende כסיל hergestellt. *denn missfällig sind die Thoren*] Der Ausdruck wäre weit genug, um zu besagen, es habe überhaupt Niemand Freude an ihnen; allein kraft des Zusammenhanges ist חפץ אֱלֹהִים gemeint. Die Befolgung des Geheisses V. 3. (vgl. Ps. 50, 14.) kann Einen schwer ankommen; allein auch dafür gibt es Rath (V. 4.): das Geloben ist kein Pflichtgebot, darf also unterlassen werden. Die VV. 3. 4. wiederholen die Vorschrift von 5 Mos. 23, 22—24. Der 5. Vers begründet die Behauptung des 4. damit, dass wer sein Gelübde nicht abträgt dafür zu büssen haben werde; indem da keine Entschuldigung helfe. *Lass nicht deinen Mund in Strafe bringen deinen Leib*] Lass es nicht geschehn, dass dein Mund (durch unvorsichtiges Geloben) deinen Leib büssen mache. Dieser Sinn liegt deutlich in den Worten, und wird durch den Schluss des V. bestätigt. הַחֲטִיא kann hier nicht, wie

die Ausll. wollen, *sündigen machen, zur Sünde reizen* bedeuten. Das Fleisch oder der Körper ist es auch nach hebr. Ansicht nicht, der sündigt; und Umschreibung für *mich, dich* ist בְּשָׂרִי, בְּשָׂרְךָ niemals. *Knob.* meint: die „Sinnlichkeit", welche Entsagung und Aufopferung verabscheut, hindere an der Haltung des Gelübdes, und erzeuge so die Sünde. Allein הַבָּשָׂר ist hier der חוֹטֵא, nicht der מַחֲטִיא seines Besitzers; auch ist nicht vom אִסָּר, sondern vom נֶדֶר hier die Rede. בָּשָׂר ist Sitz der Empfindung (vgl. C. 11, 10. 12, 12. Richt. 8, 7. Spr. 14, 30.), z. B. schmerzlicher (Hiob 14, 22.): der Leib, welcher durch Leiden büsst, s. auch Spr. 11, 17. *vor dem Botschafter*] Nemlich Jehova's, dem Priester, als Inhaber und Ausleger des Gesetzes; s. zu Mal. 2, 7. *es war eine Unbesonnenheit*] Nemlich, dass ich das Gelübde that. Von unbesonnenem, übereiltem Worte auch C. 10, 5. Nicht, wie die Ausll. wollen: *es sey Irrthum* oder *ein Versehn.* Er will nicht z. B. sagen: ich nannte Stiere, aber meinte Kälber; ich habe mich missredet: zehn Stück, nicht hundert wollte ich sagen. Deutlich vielmehr in Aussicht genommen ist, dass er ganz und gar, nicht nur theilweise seiner Verpflichtung sich entziehn wolle. Schicklicher übr. wird כִּי als die direkte Rede einführend aufgefasst. *und* (warum soll er) *verderben das Thun deiner Hände?*] dasselbe misslingen, dir es hinderlich ergehn lassen. Nemlich wie an seinem Leibe z. B. durch Krankheit, so kann er auch durch Missgeschick anderer Art, etwa durch Unglück in seinen Unternehmungen u. s. w. gestraft werden. Zum Ausdrucke vgl. Ps. 90, 17. 2 Chr. 20, 37. — Vers 6. macht für einmal einen Schluss, nemlich des Stückes V. 1—5. Der Vf. rechtfertigt seine Warnung (V. 5.), die Voraussetzung, es möchte Einer also sich auszureden Lust tragen, hier damit dass viel Schwatzen ein הֶבֶל, von dem als einer שְׁגָגָה man sich nachher gern losmachen möchte, überhaupt leicht mit sich führt. *sind auch Nichtigkeiten*] הבלים bezieht sich gemäss dem Zusammenhange mit דברים הרבה vorzugsweise auf die Zukunft, also weniger = Dinge ohne Realität, als vielmehr: aus denen nichts wird. Darüber nun jedoch, wie es mit dem Träumen sich verhalte, will uns der Vf. hier so wenig wie V. 2. belehren. Wie dort so sollen auch hier die Träume nur die „vielen Worte" aufnehmen. Vor דברים wirkt die Präp. בְּ nach: *und in viel Worten* (nemlich: sind Nichtigkeiten); vgl. V. 2. und C. 6, 11. Spr. 10, 19. *Ew.: denn bei zu viel Träumen sind auch Eitelkeiten und Worte zu viel.* Allein diese Aussage passt nicht in den Zusammenhang; und ihre zweite Hälfte ist thatsächlich irrig. *vielmehr fürchte du Gott!*] so dass du dich nicht auszureden suchst, sondern dein Gelübde erfüllest. כִּי ist dem vorhergehenden coordinirt, aber in gegensätzlicher Bedeutung, gegenüberstehend den Sätzen des 5. V. — VV. 7. 8. An das Schlusswort V. 6: *fürchte Gott* knüpft sich im Gedanken des Vfs die Fortsetzung: *und den König* (vgl. Spr. 24, 21.). Wie V. 5. am Schlusse von Gott, so

wird V. 7[a] von irdischen Gewalthabern ein חֵפֶץ in Aussicht genommen; der Vf. sieht auf die Wahrnehmungen C. 4, 1. 3, 16. zurück. — צדק ist deutlich noch Gen. *in der Landschaft,*] in welcher nemlich der Angeredete lebt. — Vgl. Est. 1, 1., im Uebr. zu C. 2, 8.). *so erstaune nicht über die Sache*] Gerathe nicht darüber, als über etwas Unerhörtes, Unerträgliches ausser Fassung, so dass du dich etwa gar zu unbedachten Aeusserungen (vgl. V. 1.) hinreissen lässest s. C. 10, 16. Das Ding ist einmal so und geht ganz natürlich zu. *denn ein Hoher wacht über den andern, und ein Höchster über sie*] Angabe des Grundes, warum man nicht staunen solle. So aber kann hier nicht von einer Huth, welche Gewaltthat ff. verhüthen sollte, die Rede seyn; denn da wäre gerade Grund, noch mehr zu erstaunen. Vielmehr sie hüthen einander gegenseitig ihren Vortheil; keine Krähe hackt der andern die Augen aus. Der „Hohe" bedrückt den „Armen", und kriegt sodann Recht vor Gerichte; denn auch der Richter ist ein Hoher, und „entreisst dem Geringen sein Recht", indem am Orte der Unschuld und an dem des Gerichtes sich הָרֶשַׁע befindet (C. 3, 16). Gelangt der Arme sodann an den höchsten Richter (den Statthalter), so ist auch da kein Recht zu kriegen; denn Der hält es mit den ihm näher stehenden „Hohen" und schützt sie gegen den gemeinen Mann. — Ueber גבהים s. Ew. §. 178[b]. — Was V. 7. geboten wird, ist eigentlich ein leidiger Trost. Aber, fährt V. 8. der Vf. fort, weiter bedenke man: eine, wenn auch schlechte, Regierung ist doch immer besser, als keine. *Vortheil eines Landes* ff.] Das Deutsche hat im Gegentheil die Verbindung Landschaden. — Das K'tib בְּכָל־הִיא erklärt sich wie בְּכָל־זֹאת z. B. Jes. 9, 11. Mit dem K'ri בַּכֹּל הוּא (schon bei LXX) resultirt eine übertriebene unwahre Behauptung (vgl. 1 Mos. 24, 1.); und הוּא wird zwischen Präd. und Subj. unnöthige Cop., welche einen ungerechtfertigten Nachdruck trägt, und wenigstens hinter dem Subj. stehn sollte. *ist ein König bebautem Felde*] So schon LXX; und wirklich konnte kein hebr. Leser die Worte wesentlich anders verstehn vgl. Ez. 36, 9. 34. 5 Mos. 21, 4. Da שדה נעבד unbestimmt ist, so fassen wir לְ nicht als Zeichen des Genit., sondern als solches des Dativs. Nichtsdestoweniger sind die Worte, indem sich die Rede nachlässig gehn lässt (vgl. z. B. Ps. 71, 19. Hab. 3, 16.), eine Wiederaufnahme von ארץ. Eine Wüste nemlich, wo es Nichts vor Zerstörung zu beschützen gibt, braucht keinen König, wohl aber diess ein שדה נעבד, eine אֲדָמָה. *Rosenm.:* rex est agro addictus (!). *Herzf.: der König ist dem Felde unterthan* (!). *Ew.: ein König, der Landschaft gesetzt.* Allein man sagt nicht עָשָׂה oder עָבַד מֶלֶךְ = *einen König machen* oder *setzen. Knob.: ein König, vom Lande verehrt.* Eine ungehörige Einschränkung! Auch bedeutet נֶעֱבָד keineswegs soviel wie מְכֻבָּד. Dass לַשָּׂדֶה — aber הַשָּׂדֶה ist nicht geradezu *das Land* — gelesen werden müsste, sowie die freiere Wortstellung (vgl. C. 9, 2. Dan. 6,

8. Jes. 42, 24.), würde allerdings gegen die zwei zuletzt angeführten Erklärungen kein Einwand seyn.

Zweite Hälfte, V. 9—16 ff., enge an VV. 7. 8. sich anschliessend. Weder gewähre dem Reichen sein Reichthum wahrhaftes Glück, noch auch (V. 12 ff.) sey ihm dauernder Besitz seiner Habe gewährleistet. Der Abschnitt tröstet den Armen, oder Den, welcher auf dem V. 7 bezeichneten Wege arm wird; der „Freund des Geldes" V. 9. ist ein Solcher, der (V. 7.) aus Habsucht den Armen bedrückt. — V. 9—11. *wird nicht satt des Geldes*] Nicht befriedigt, somit nicht glücklich. Also keinen wirklichen Nutzen aus seinem Reichthum ziehend, ist er der Mann, welcher an „Fülle die nichts einbringt", an Capital sonder Zinsen Freude hat. Die Frage des Textes aber beantwortet sich leicht: ein Thor hat Freude an solchem Reichthum. —אהב ב hier nach חפץ ב. — V. 10. Oder auch es ist eine תבואה vorhanden; aber sie geht wieder fort, indem Andere ihrer geniessen. Der eigentliche Besitzer darf es mitansehn, hat das Zusehn. Mit den vielen Verzehrern ist zunächst zahlreiche Dienerschaft (Hi. 1, 3.) eines grossen Hauswesens gemeint. — Der Sinn von כשרון ist durch den Zusammenhang gegeben, und lässt sich ohne Mühe ableiten (s. zu C. 2, 21.). Man erwartet יִתְרוֹן; allein das blosse Mitansehn kann gar nicht so benannt werden. Statt רְאִית verlangt das K'ri רְאוּת, ob mit Recht, lässt sich nicht entscheiden. — V. 11. Indess der Reiche weidet vielleicht nicht bloss seine Augen, sondern auch den Bauch. Allein er, der nicht arbeitet, hat von der Uebersättigung nur schlechten Schlaf und ist insofern gegen Den, der sich von seiner Hände Arbeit ernähren muss, im Nachtheil. — Nicht הָעֶבֶד; denn nicht wer seines Standes ein Knecht ist, schläft darum süss, sondern wer den Tag über tüchtig gearbeitet hat. השבע לעשיר] Wie הַצֹּפִים לְשָׁאוּל 1 Sam. 14, 16., hier die Wendung vielleicht desshalb beliebt, weil שְׂבַע sonst Stat. constr. von שָׂבֵעַ ist. — V. 12—16. Immer näher steuert nun der Vf. auf sein Ziel, den 17. V., hin. Daher führt er hier im Gegensatze zu V. 11. einen Reichen auf, der seinen Reichthum nicht geniesst, aber dafür arbeitet: einen Geizhals, der weder isst noch trinkt, aber sich es sauer werden lässt (VV. 14. 15 am Ende), um immer Mehr zusammenzuscharren. *ein arges Uebel, welches ich sah*] Vgl. V. 15. חולה wie anderwärts das Partc. Niph. z. B. Jer. 10, 19. 30, 12. *gehüthet von seinem Besitzer zu dessen Unglück*] Diess ist nicht so gemeint, als wenn er dadurch selber, dass er sein Geld, statt es weise zu gebrauchen, nutzlos liegen liess, sich Unglück (den ענין רע V. 13.) zuzöge. V. 14. vielmehr und die folgg. wird diese רָעָה erörtert. ענין רע] Wie C. 4, 8. ענין ist nicht nur *Geschäft*, sondern wie מַעֲשֶׂה auch Gegenstand eines solchen, *Sache*. Es liegt kein Grund vor, die Möglichkeiten, durch welche Jener um sein Vermögen kommen kann, auf ein „schlechtes Geschäft" einzuschränken; zumal der seinen

Reichthum Hüthende, wie es scheint, kein Kaufmann seyn soll. Er verliert sein Vermögen durch einen „unglücklichen Fall”, durch irgend eine „schlimme Geschichte”, z. B. Einbruch eines Diebes, Abbrennen seines Hauses, Verlust eines Processes u. s. w. Vielleicht, da die Worte V. 14[a] auf Hi. 2, 21. zurückgehn, dachte der Vf. an Fälle, wie Hi. 2, 14—17. *und er hat einen Sohn erzeugt*] Schwerlich: *und zeugt er einen Sohn;* ְו dürfte hier die einfache Cop. seyn. Den Sohn hat er wohl früher erzeugt; nach dem Verluste seiner Habe gibt er das Kinderzeugen wahrscheinlich auf. Im Präter. übersetzen auch LXX, *Vulg. Syr.* — Etwas bekommen hätte der Sohn als Erbe bei seines Vaters Tode. An diesen denkt also hier der Vf.; und so schliesst sich V. 14[a] unmittelbar an. *so geht er nackt wieder fort, wie er kam*] כשבא ist Wiederaufnahme des כאשר יצא וגו, בוא direkter Gegensatz zu לֶכֶת. *trägt rein Nichts davon für seine Mühe*] ישא wie z. B. Ps. 24, 5. Eig. er hebt Nichts auf durch seine Mühe. *was er fortführen* (mitnehmen) *könnte in seiner Hand*] So schon die Verss., die Punkt., welche den Optativ Hiph. schreibt, und nach ihrem Vorgange die Neuern. 1 Mos. 32, 14. ist unähnlich, und darf nicht beirren. Allein es nimmt überhaupt Niemand im Tode etwas mit sich; und soll Das bemerkt werden, so wird es von dem Reichen, der wenigstens etwas mitzunehmen hätte, passend ausgesagt werden (Ps. 49, 18.). Man wende dagegen nicht ein: auch in [a] werde von unserem Manne besonders erwähnt, was von Allen gelte, nemlich dass sie nackt dahinfahren. Diess ist im Sinne unseres Vfs nicht wahr; und Hiob will dort sagen: anstatt als reicher Mann zu sterben, sterbe ich arm. Kohelet kann gar nicht davon reden wollen, dass Jener in articulo mortis nichts davontrage, sondern davon, dass er im Verlaufe seines Lebens keinen Vortheil aufhebe, weil, was er sich als Schadloshaltung aufspeicherte, ihm plötzlich abhanden kommt. Somit bleibt aber nichts Anderes übrig, als, ·שֶׁ· auf das nächste Nomen, עֲמָל, bezogen, mit LXX und *Symm.* יֵלֵךְ zu lesen: (für seine Mühe), *die durch seine Hand geht.* — VV. 15. 16. Der Vf. hat V. 12. nur Eine רעה חולה angekündigt; nun aber findet sich, dass Dieselbe eigentlich aus zwei רָעוֹת besteht. Die erste, dass er „geradeso wie er kam, so auch geht.” Er hat also umsonst gelebt; Nichts von Nichts geht auf. Aber nicht einmal Diess! Er hat auch viel unbezahlte Mühe, fristet (V. 16.) ein armseliges Daseyn voll Verdruss und Aerger; und also kommt zum lucrum cessans auch noch damnum emergens hinzu. Deutlich somit: die רעה חולה V. 12. und V. 15. sind sich nicht wirklich entgegengesetzt. Die zweite wird V. 15[b] und V. 16 bezeichnet, und zu diesem Behuf die erste V. 15[a] kurz wiederholt גם יאכל וגו dürfte noch von ש in שיעמל abhängig gedacht werden; doch fasst man die Worte, da die Hebräer Abhängigkeit eines Satzes nicht lange fortzuführen pflegen, besser als selbständig. Die Meinung ist natürlich nicht: sein Leben lang

speise er im Dunkeln (*Vulg.*). *All seine Tage* ist Akkus. des Obj.; er zehrt sein Leben auf in Dunkelheit, nemlich subjektiver. Seine Seele ist nicht sonnenhell, seine Laune nicht rosenfarb, sein Antlitz nicht heiter; er ist innerlich unglücklich. Die Formel selbst *seine Tage verzehren* kommt nicht wieder vor, aber ähnliche Hi. 21, 13. 36, 11; und auch jene C. 4, 5. steht ja einzig. *Καὶ ἐν πένθει* der LXX = וָאֵבֶל (בְחֹשֶׁךְ) ist also wohl nur Conjektur, eine unnöthige; und אֵבֶל *Trauer*, nicht *Traurigkeit* (יָגוֹן vgl. Ps. 31, 11), wäre unpassende Wortwahl. In ^{b} dgg. ist der Text schadhaft. Liest man כעס mit der Punkt. als Verb., so muss auch בְחליו geschrieben werden (vgl. Jos. 12, 2 mit 13, 16.). חָלְיוֹ ist das Reale, welches Ursache des כַּעַס; wogegen z. B. Jeremia C. 10, 19. sein חֳלִי geduldig tragen will. Wegen des bestimmenden Suff., als nicht an sich bekannt, muss es im Vorhergehenden erwähnt seyn; es ist (vgl. V. 12.) eben seine unersättliche Geldliebe. Nun müsste man aber בְ vor קֶצֶף fortwirken lassen; und *unmuthig seyn in Grimme* — wer drückt sich so aus? Lieber also fassen wir mit den Verss. כעס als Subst., welches (in ähnlicher Stelle C. 2, 23.) C. 7, 3. 9. 11, 10. wiederkehrt; während das Verb. nur C. 7, 9. vorkommt. Betrachten wir nun וְכַעַס als Fortsetzung von בחשך, so würde das Suff. an חלי zu streichen seyn, oder wieder בחליו zu schreiben. Im erstern Falle würden die Synonyme כעס und קֶצֶף durch Ungleichartiges getrennt, und wir haben gesehen, wie gut בחליו um des Suff. und um des בְ willen sich schicke. Schwierigkeit nun aber macht es, dass בחליו einem (ב)כעס untergeordnet seyn soll; und vollends undeutlicher, schlechter Styl wäre es, wenn zu בכעס noch ein ו(ב)קֶצֶף nachgeholt seyn sollte. Dergestalt bleibt nur übrig, כעס als Obj. von יאכל abhängig zu machen: wie auch nur einmal שָׁתָה חָמָס vorkommt (Spr. 26, 6.); wie man sagt aegritudinem devorare. Doch wäre die Meinung hier nicht *den Aerger verschlucken*, sondern *Aerger schlucken*; vgl. غم خوردن pers. = sich betrüben. Dass auch bei dieser Fassung בחליו stehn bleiben muss, ist deutlich. — V. 17—19. Reichthum macht nicht glücklich V. 9 ff.; und dass jener Reiche V. 12. nicht zum Genusse kam, war sein Unglück. Begründet hiemit ist der Satz des 17. V.: Genuss beglücke (vgl. C. 2, 24. 3, 22. 21.). Genuss des Reichthums aber zum Reichthume selbst noch hinzu zu verwilligen, ist eine besondere Gnade Gottes V. 18 (vgl. 3, 13.). Hiemit macht das Ende des Cap. eine Wendung nach seinem Anfange hin; und die Folgerung V. 6^b: darum fürchte du Gott, ist nahe gelegt. *was ich gut gefunden habe, was schön*] אשר טוב wird durch אשר יפה einfach wiederaufgenommen (vgl. Sach. 9, 17.); die Punkt. aber wurden am zweiten Akkus. טוב irre, und setzen unverständig genug bei אֲנִי den R'bia. לאכול u. s. w. ist das eigentliche Subj. (vgl. 1 Mos. 2, 18.), aber nicht unmittelbar mit הנה verbunden; das Vorhergehende ist soviel, als stände: כַּאֲשֶׁר רָאִיתִי הִנֵּה טוֹב לְ (vgl.

C. 7, 2.). Der folgenden Suffixe wegen (s. zu C. 4, 12.) übersetze man: dass Einer esse u. s. w. *denn Das ist sein Theil*] Darauf, auf Genuss in diesem Leben, nicht auf noch Anderweitiges, ist er angewiesen; woraus freilich nicht nothwendig folgt (s. V. 18.), dass er „sein Theil" auch davontragen darf. — V. 18. übersetze nicht: *welchem Gott gegeben hat;* denn so würde כל־האדם des erforderlichen Präd. ermangeln. Vielmehr לו nimmt das abgerissen voranstehende Nomen wieder auf (C. 2, 14): *dass* oder *wenn ihm Gott gibt* ff. Dass Diess eine Gottesgabe sey, versteht sich freilich von selber; allein eigentlich will Das der Vf. nur von der Befähigung zum Genusse aussagen. Das Verleihen des Reichthums geht einleitend vorher, weil er um etwas zu geniessen es erst besitzen muss. *das ist eine Gabe Gottes*] Dî tibi divitias dederunt artemque fruendi (Horat. ep. I, 4, 6.). Der Vf. fühlt, was er sagt. Er meint: eine gute Gabe; kein Geschenk einer erzürnten Gottheit. Diess zeigt sich (V. 19.) an der beseeligenden Wirkung, die sie auf ihren Empfänger ausübt. *Denn nicht viel wird er der Tage seines Lebens gedenken*] Wieviel ihrer er schon hinter sich habe; wie schnell das Leben fliehe (C. 6, 12.): was nur den Genuss verkümmern würde. Er hat Besseres zu denken; vgl. übr. 1 Esdr. 3, 19. LXX. — Das zweite כי, wiederum *denn* oder *da*, ist subsumirt. — מענה selber hier weist uns an, C. 10, 19. יענה für das vom Sinne wirklich erforderte Causat. zu halten. Auch für מענה darf also nicht הֲנָחָה = נָחָה ff. verglichen und *er antwortet* oder *er erhört* übersetzt werden. Dann nemlich wäre entweder שמחת dem Sinne nach Stat. absol. und nur formell im Redefluss constr. geworden (Ps. 58, 5. Ez. 1, 27. Ps. 74, 19.); oder es wäre שִׂמְחַת (vgl. Ps. 45, 16., wo die Punkt. unsicher s. Jes. 35, 2. Ps. 16, 11.) zu lesen. לבו müsste Akk. des Obj. seyn, statt dessen eher אתו erwartet würde. Vielmehr also: er macht antworten = macht zu Diensten stehn (mit der Freude seines Herzens vgl. die Verbindung Hohel. 3, 11. Jer. 15, 16. Jes. 30, 29. — Ps. 21, 3.). Das Obj. ist unbestimmt gelassen, weil es unbestimmt ist. Er schöpft Freude aus allem Möglichen (vgl. C. 2, 10.); alle Dinge, welche, was ihn freuen kann, in oder an sich haben, müssen seinen Wunsch erhören, wie Hos. 2, 24. 23. durch Gottes Veranstaltung der Most den Jezreel.

Cap. VI, 1—12.

Unseligkeit des Nichtgeniessens und das Ungenügende des Genusses.

Der Fall kommt vor, dass Einem eine Fülle Glücksgüter gewährt, die Fähigkeit aber sie zu geniessen versagt wird; und Das ist ein Unglück, welches mit gar nichts ausgeglichen wer-

den kann V. 1—6. Um so mehr bleibt es dabei, dass alle Anstrengung den Genuss bezwecken soll. Allein was die Gegenwart bietet, ist schon da gewesen; wir kennens schon, haben es auch nicht nach eigenem Gefallen gewählt. Also freut es uns nicht; und der unzufriedene Blick richtet sich auf die Zeit nach uns, welche Niemand kennt. V. 7—12.

Der Abschnitt schliesst sich an das Ende des vorigen enge an; die Clausel והשליטו C. 5, 18. ist der Keim, aus welchem er sich entwickelt. Deutlich zerfällt das Stück in zwei Hälften, deren erste sich von der zweiten scharf abhebt, und übr. nicht etwa den Gedanken von C. 5, 12 ff. wiederbringt. Dort verliert der Reiche, ohne sie genossen zu haben, seine Glücksgüter; hier behält er sie.

VV. 1. 2. Es wird ein neues Uebel und zwar ein schweres angekündigt, und dasselbe V. 2. namhaft gemacht. Die Eingangsworte wie C. 10, 5. vgl. 5, 12. *schwer lastet es auf dem Menschen*] Nemlich den wenigen, welche es trifft. Zum Ausdrucke s. C. 8, 6. — C. 2, 17. 21. *und nicht entbehrt er für seine Seele irgend etwas, das* ff.] So dass es also nur von ihm abhienge, es ihr auch zu Gute kommen zu lassen (Ps. 49, 19. Luc. 12, 19.). Wohl unrichtig wäre: *und nicht mangelt seiner Seele etwas von Allem* ff. Zwar bedeutet חסר auch *fehlen*, *mangeln* (C. 9, 8.); das Suff. wäre nicht entgegen (1 Mos. 39, 9.); und מן könnte partitiv seyn (Jes. 51, 18.). Allein zwar hat er Das alles, aber (s. das folg.) seine Seele kriegt es nicht. Also müsste man doch wenigstens beim dat. comm. stehn bleiben: *für seine Seele*. Dann empfiehlt sich aber die erstere Auffassung besser; zumal מן (vgl. C. 4, 8.) vom Begriffe des חסר abzuhängen scheint. *Gott setzt ihn aber nicht in Stand*] Es ist nicht, wie C. 5, 14. gesagt, dass er die Schätze (und sein Ansehn) verliere; im Gegentheil ist VV. 3. 6. die Meinung angedeutet, dass er bis ans Ende seines langen Lebens im Besitze seiner Glücksgüter bleibe. Der „Fremde" ist der Erbe des Mannes (vgl. C. 2, 18.), und er selbst ein Solcher, der mit seinem Gelde nichts anzufangen weiss; dem die ars fruendi eben versagt ist. — V. 3. wird, für wie gar nicht glücklich er einen Solchen halte, durch eine Vergleichung erläutert. *hundert*] Nemlich Kinder oder Söhne, (vgl. 1 Sam. 2, 5 mit Jer. 15, 9. 1 Mos. 5, 4.). *Hundertmal* ist מְאַת C. 8, 12.; Spr. 17, 10 erkläre wie 2 Cor. 11, 24. *und zahlreich sind die Tage seiner Jahre*] Eig.: und viel ist, was sind u. s. w. Wäre אשר (שֶׁ) hier *dass*, so müsste רַבִּים gesagt seyn; nun aber ist רב sogar Verbum. Gemeint ist die Summe von Tagen, in welchen seine Jahre, diese alle zusammengefasst, bestehn (Ps. 90, 10). Der Vf. will nicht etwa eine kürzere Jahresrechnung, die es nicht gab, ausschliessen; sondern wesentlich sagt der Satz das Gleiche aus, wie das vorhergehende Vgl. Dennoch dürfte Letzteres, und obgleich Kohelet C. 11, 8. שָׁנִים הַרְבֵּה schreibt (vgl. Neh. 9, 30.), nicht bloss verdeutlichende

Glosse seyn. Steigerung durch Häufung des Ausdruckes bezweckend, bringt der Vf. auch noch die Tage vor, bei welchen es sich um eine viel grössere Zahl handelt, welche die Einbildungskraft auch stärker treffen muss. *und auch ein Begräbniss ihm nicht ward*] Dieser Satz konnte einem hebr. Leser mit: *und er gar den Tod nicht sieht* (Ps. 89, 49. vgl. 16, 10.), nicht gleichbedeutend seyn; und er wäre denn auch gegen den 6. V. ein Vorgriff. Der Sinn vielmehr, welchen die Worte allein haben können, erhellt; so enthalten sie aber eine zweckwidrige Schwächung des Gedankens. Es kommt dann so heraus, als wenn, bliebe er nur nicht unbeerdigt, er auf die angegebenen Titel hin doch glücklicher als die Fehlgeburt seyn würde. Der Vf. will nicht die Ehre des Begräbnisses und den Werth eines langen mit Kindern gesegneten Lebens gegen einander abwägen. Ferner fällt das Perfekt היתה auf, und endlich sollte der Satz, aber ohne לא vor ונפשו stehn: — „und er auch prächtig begraben würde", aber seine Seele u. s. w. Der Satz ist nicht nur zweckwidrig, sondern auch formell ein nimium, und darum hier einmal zu streichen; s. zu V. 6. — Zu ^{b} vgl. Hi. 3, 16. *kommt in Nichtigkeit*] Weil leblos und also für nichts und wieder nichts. Sofort wird sie in der Stille beiseite geschafft; und man spricht nicht weiter von ihr. שמו] = זִכְרוֹ. Einen Namen hat sie gar nicht gekriegt. Beide, jenem Manne (V. 2.) und der Fehlgeburt, meint Koh., hafte Nichtigkeit an. Dieser jedoch nur einen Moment, Jenem sein Leben lang; und besser sey es, gar nicht leben, als leben, ohne den Zweck des Lebens zu erreichen. — V. 5. Fortsetzung. Für V. 3^{b} ist V. 4. ein Satz des Grundes begonnen worden, der aber erst durch die Folgerung V. 5^{b} zum Abschlusse kommt und seine Wahrheit findet. V. 5^{b} fährt er im Exponiren des Unterschiedes fort. *Sie hat auch die Sonne nicht gesehn und nicht gekannt*] Dieses Sehen ist eine Sensation, welche afficirt, spannt, in alle Wege die Ruhe ausschliesst. *Ruhe hat sie vor ihm voraus*] Ruhe, dem Orientalen so erwünscht. Für das comparative מִן, so gebraucht, dass die Sache nur dem Einen zukomme, und darin eben der Unterschied bestehe s. 1 Sam. 24, 18. Ps. 52, 5. Hab. 2, 16 ff. — Wenn irgendwo, so wäre nun hier vor נחת nach einem mit גם eingeführten Satze ein schicklicher Ort, um jenes וגם קבורה וגו einzubürgern. Allein passen würde der Satz nur, wofern man וגם wie V. 7. als *wenn auch, obgleich* auffassen würde. Er macht aber auf gleicher Linie die Fortsetzung von גם—ראה וגו, welches somit gleichfalls *wenn er auch nicht sah* ff. zu übersetzen wäre. Diess aber ist nicht der Sinn, welchen der Vf. mit seinen Worten verband; jener Satz muss also von fremder Hand herrühren. Auch ist die Raison jenes „Obgleich" nicht einzusehn; denn nicht der Reiche, welcher gestorben ist und ein Grab erlangt hat, steht in Vergleichung, sondern der Lebende, welcher noch weit davon entfernt ist, sich begraben zu lassen. Ist er erst beerdigt, dann

hat die Fehlgeburt nicht mehr Ruhe als er. — Also urtheilen wir: die fraglichen Worte, vielleicht durch בחשך ילך V. 4. veranlasst, haben als fremder Zusatz zu V. 5ª zuerst am Rande gestanden und von da sich an die unrechte Stelle in den Text gedrängt. — V. 6. Fortsetzung. Der Satz bleibt wahr, auch wenn in die Wagschale jenes Mannes noch viel Mehr geworfen würde; selbst wenn er, statt ein „hohes Alter“, wie es etwa vorkommt, zu erreichen, ein Jahrtausend zweimal durchlebt. Es könnte scheinen, als wäre so langes Leben ein gutes Aequivalent; das Leben ist ja doch besser, als der Tod (C. 9, 4. 11, 7.)? Ja! wenn man nicht am Ende doch sterben müsste. Die 2. VH. bildet den Nachsatz, einzuleiten etwa durch: so sage ich, oder: so frage ich dagegen. — V. 7—9ª. Beseligt also der Genuss (C. 5, 18.), gibt es ohne Genuss kein Glück (C. 6, 2. 3.), so folgt, dass alle Anstrengung auf das Geniessen zu beziehn ist; denn — fügt V. 8 ff. ergänzend hinzu — Weisheit und Frömmigkeit helfen nichts zum Glücke, und erlangen ist besser, als verlangen. *für seinen Mund*] Das Geniessen besteht hauptsächlich in Essen und Trinken (C. 2, 24. 3, 13. 5, 17. 8, 15.). Der Satz ist jussivisch zu fassen (Hohel. 2, 6. Jes. 8, 13.). — Das könnte nun freilich zwecklos scheinen, weil man immer von neuem wieder hungert und dürstet, also zu keinem Ziele gelangt vgl. C. 1, 7 ff. Allein da diess auch nicht bezweckt wird, so führt Koh. diese Einwendung auch nur an, ohne sie zu widerlegen. *der da weiss zu wandeln angesichts der Lebendigen*] Als Partic. bedarf יודע des Art. nicht. Es ist, wie an sich und auch aus den Parallelen erhellt (s. zu 4, 17.), mit להלך וגו׳ enge zu verbinden. *Zu wandeln* u.s.w. ist also nicht Subj., wie die Punkt., welche bei יודע den Sakeph setzte, annimmt; ein solches ausser מה ist auch nicht nöthig (V. 11. C. 1, 3. 3, 9.); und *verständig* (*Ew.*: dem verständ'gen Dulder) bedeutet יודע nicht. Was mit dem „Wandeln vor den L.“ gemeint sey, lässt sich aus עני selbst und aus Parallelen wie 1 Mos. 17, 1. abnehmen. Es ist: ihnen unanstössig für sich dahinleben. Der Stille kommt mit Allen desshalb gut aus, weil er nicht durch Verfolgen seines Vortheils ihnen in den Weg tritt. Eine ähnliche Formel s. 2 Kön. 4, 13. *als das Wallen der Begier*] הלך hier ist parallel seinem Gebrauche als Hülfszeitwort (z. B. 1 Mos. 26, 13.) und aus dem Gegensatze הָשִׁיב נֶפֶשׁ zu erklären. Es bedeutet hier nicht *zu Grunde gehn*; nicht vom Einschrumpfen des Magens, sondern vom steigenden Drange ungestillten Verlangens ist die Rede. Hiernach bestimmt sich der Sinn von מראה עינים. Es ist nicht das Sehen des Lichtes (vgl. C. 11, 7.), welches ausserdem VV. 3. 6. heruntergeschätzt worden ist; auch nicht das blose ansehn Dürfen aber nicht zugreifen; vielmehr das gegenwärtig haben, in seiner Hand haben des Gegenstandes = תַּאֲוָה בָאָה Spr. 13, 12. Es ist überhaupt nach Massgabe von Ps. 35, 21. 25. zu erklären. — V. 9ᵇ. 10. Wenn einem nun aber, was man geniesst, nicht schmeckt? Wirk-

lich findet der Vf. in dem Genusse ein Haar, welches ihm denselben verdirbt. — Vgl. C. 1, 9. 10. 14. und s. oben die allgemeine Erörterung vor V. 1. *und bekannt ist, dass* ff.] Nicht: *quid sit homo* (*Rosenm.*). Statt אשר müsste מה stehen vgl. Ps. 8, 5. 39, 5. Aber auch nicht: *dass es der Mensch* (*Ew.*), oder: *dass er ein Mensch ist* (*Knob.*). Wer wäre der Er? Es existirte und existirt ausser dem Menschen noch vieles Andere. Vielmehr: *dass — ein Mensch er* = wenn einer ein Mensch ist — *so vermag er nicht* ff. s. zu Jer. 17, 9. *welcher der Stärkere, denn er*] Nicht: denn wir. Das K'tib lies nicht הַתְקִיף, welches Hiphil nicht vorkommt, sondern הַתַּקִּיף. Mit Unrecht nahm man am Artikel Anstoss (s. C. 10, 3. 20.). Die Meinung ist ja nicht: ein Mensch könne mit einem stärkern (Menschen z. B.) nicht kämpfen, sondern: Der Mensch nicht mit der bestimmten Person, welche die Menschen an Stärke übertrifft, d. i. Gott. Dieser aber hat es so geordnet, dass nur Dagewesenes wiederkehrt, dass es nichts Neues gibt, das interessiren könnte; der Mensch kann es also nicht ändern. — V. 11. 12. Die Antithese V. 9[b] wurde im 10. V. gerechtfertigt, damit selbst aber auch die These widerlegt. Die lange Ausführung V. 1—9[a] wird V. 10. in kurz angebundener Rede („Es ist bekannt, dass u.s.w.) selbst als ein הבל nachgewiesen; und, dass sie הבל sey, wird V. 11. ausdrücklich gesagt. כי kann hier nicht *denn* bedeuten; es ist = *dass* vor der direkten Rede, das bekräftigende ja. Hier, wo ein Fall ebenso langen als nichtigen Geredes vorlag, wiederholt der Vf. mit Nachdruck den Satz C. 5, 6. — Wenn aber also die Erörterung V. 1—9[a] nichts gilt, so kehrt die alte Frage wiederum zurück. Sie wäre bei ihrer kurzen Fassung aus C. 3, 9. zu ergänzen, und wird hier V. 12[a] näher bestimmt: ich sage, dass — = ich meine nemlich: wer weiss u.s.w. *die gezählten Tage seines flüchtigen Lebens*] Zu מספר (vgl. C. 5, 17.) ist nicht ב zu ergänzen, sondern es ist Akkus. des Masses, der Dauer. Weil ימי durch einen complicirten Genitiv von ויעשם כצל getrennt ist, wird diesem relativ zu denkenden Satze die Cop. vorausgeschickt. *die er vollbringt, wie ein Schatten*] Natürlich nicht: wie einen Schatten (vgl. C. 8, 13. Hi. 14, 2.), trotz Stellen wie 1 Chr. 29, 15. Ps. 144, 4 ff. אשר מי יגיד] Nicht: *so dass* u.s.w. vgl. 1 Mos. 13, 16. Nemlich nach der Supposition des Vfs dürfte eben Künftiges, was die Zeit nach des Individuums Tode bringt, ihm gut seyn; und da müsste mit *so dass* der Satz also lauten: wer weiss, was nach dem Menschen seyn wird, so dass er kraft solches Wissens ihm sagen könnte, was ihm gut sey u. s. w. אשר ist ganz ebenso zu betrachten, wie das vorige כי (vgl. Jes. 5, 7.); b ist explicativ für a: ich meine: wer kann dem Menschen sagen ff. Der Gedanke ist nicht so aufzufassen, als wäre schon das Wissen um diese Zukunft das ersehnte Glück; sondern da meine Vergangenheit und meine Gegenwart es nicht boten, so müsste der „Wissende" es allerdings in der Zeit nach

mir suchen, die vielleicht bringt, was noch nicht da war. Wenn Einer übr. weiss, was ihm gut wäre, so ist damit noch nicht gesagt, dass er es auch erreichen könne. אחריו] S. C. 7, 14.

Cap. VII, 1—29.

Des lauten Unmuthes Ablenkung auf die sündige Menschheit. (Empfehlung eines klugen Masshaltens.)

Da im Leben das Glück nicht zu finden ist, so denkt der Vf. jetzt wohlgefällig an Tod und Trauer, und findet solch Denken weise. Allein „Weisheit ist ein zerbrechliches Ding; und unmuthiges Murren kein Bestandtheil derselben. Die rechte Weisheit nimmt in Gottes Namen die Welt, wie sie ist, schreitet nach keiner Seite hin aus; und sie vermag es, die nun einmal vorhandene Mangelhaftigkeit unserer Tugend auszugleichen.“ — Diese Weisheit zu begreifen, hat Kohelet sich abgemüht, aber vergebens. Die Sünde sollte vielmehr geradezu Thorheit seyn, und die Thorheit — was ihr Name besagt. Soweit aber ist er mit seinem Nachdenken gekommen: dass die Menschen böse sind; dass von ihnen das Unheil alles ausgeht, nicht von Gott, welcher den Menschen gut geschaffen hat.

Wie z. B. C. 4, 5. 6., so lässt sich wiederholt auch hier eine doppelte Stimme unterscheiden (vgl. VV. 15. 16., V. 3. mit V. 9.), indem die Forschung durch den Widerspruch, gleichsam im Zickzack sich bewegend, zum Ziele zu gelangen sucht. Doch haben wir auch hier kein eigentliches Zwiegespräch, sondern der Vf. führt selbst die beiden Stimmen. Er entwickelt den Gedanken, bis er einen Fehler daran entdeckt (V. 6^{b} vgl. 6, 9.); erhebt einen Einwurf (V. 15.), und sucht ihn sich zu beantworten. Schliesslich bleibt diese Antwort aus; und ein ausführlicher Widerspruch (V. 23 bis Schluss) besteht zu Rechte. Kohelet fühlt sich durch die Doktrin V. 16—22. nicht befriedigt; seine eigentliche Meinung wird also durch dieselbe nicht ausgedrückt, so wenig diess, als die Hiobs von einem seiner drei Freunde; und es ist also nicht nur VV. 23. 24., sondern auch V. 25 ff., wo der Vf. wirklich seine Ansichten vorbringt, mit dem Vorhergehenden zu verbinden.

Es lassen sich in dem Cap. vier Abschnitte unterscheiden, ungefähr gleich gross, selbst nach der Versezahl, indem nur der dritte, V. 15—22., einen mehr enthält, als jeder der übrigen.

V. 1—7. Auf die Gedanken, mit welchen der Vf. hier anhebt, brachte ihn das Ergebniss des 6. Cap. Der Satz C. 6, 3^{b} erhält hier V. 1. sein Corollar; indem allerdings, wenn ein genussreiches Leben ebenfalls keinen Werth hat, der Austritt aus demselben dem Eintritte vorzuziehn ist. *Besser ein guter Name*

als gutes Oel] Das will uns der Vf. nicht lehren; der Gedanke ist dem Folgenden untergeordnet (zu C. 5, 2.), den Koh. durch Versippung mit einer in ihrer (hebr.) Fassung noch mehr einleuchtenden Wahrheit näher legen will. Der Satz ist ein Sprichwort; die Aehnlichkeit der beiden Hauptwörter führt sie auch Hohel. 1, 3. zusammen, und lässt sie z. B. Ps. 45, 8. Jer. 33, 9. die nemliche Verbindung eingehn. Uebr. kann das erste טוב nicht etwa Appos. seyn, so dass מן wie C. 4, 17. zu erklären stände. שם allein steht im Sprachgebrauche auch für *guter Name*, zwar nicht 1 Mos. 6, 4., aber Spr. 22, 1. Hi. 30, 8. Zum Ausdrucke vgl. 1 Kön. 1, 47.; übersetzen lässt sich etwa: *besser gut Gerücht als Wohlgeruch.* — Ueber das Suff. in הולדו s. zu C. 4, 12. — V. 2. Ein verwandter Gedanke, aus derselben düstern Stimmung entspringend, welche den 1. V. eingegeben hat. *in ein Trauerhaus*] Es ist Trauer wegen eines Todesfalles gemeint. Darauf weist der Zusammenhang mit V. 1. hin, und es erhellt aus den Worten: *sintemal Jenes das Ende* u. s. w. הוא] Nicht die Trauer, sondern die Thatsache, dass das Haus ein Trauerhaus wird. Also für היא, nemlich wegen Attraktion durch סוף. Die Trauer dauerte 7 Tage (Sir. 22, 12.); so lange also wirkte der Todte noch nach. Dieser Satz des Grundes bedar führ. nicht erst der Ergänzung durch b., als wenn nemlich das Trauerhaus und der Gang dahin durch die ernsthafte Reflexion, zu welcher sie Gelegenheit geben, erst ihren Werth erhielten. Vielmehr das ein Ende Nehmen, das Sterben ist ja etwas Wünschenswerthes (V. 1.); und wenn Einem selber die Freude zu sterben (Hi. 3, 22.) noch nicht wird, so kann man doch an der Anschauung des Schicksals, das unser noch harrt, sich zum voraus erlaben. In b wird ein zweiter Grund hinzugefügt, nicht aus dem Gefühle Kohelets, sondern aus seiner Beobachtung. Er selbst würde aus dem erstern Grunde ins Trauerhaus gehn; die Menschen aber, wie sie im Allgemeinen sind, werden durch den Todesfall zu ernstem, trüben Nachdenken gestimmt, was ihnen ganz heilsam ist. — V. 3. Fortsetzung von V. 2. her; solches Beherzigen bringt כעס mit sich. *Bei traurigem Gesicht ist das Herz gesund*] Im Grundtexte bei dem scharfen Gegensatze von רעע und יטב ein förmliches Oxymoron. Sonst gilt, dass der Zustand des Herzens sich auf dem Gesicht ausdrücke (Spr. 15, 13.); und von פָּנִים רָעִים wird Neh. 2, 2. ein Schluss gezogen auf רֹעַ לֵב. Also kann ייטב לב nicht gegensätzlich zu יֵרַע לְבָבְ 1 Sam. 1, 8. ausgelegt werden; und es steht, schon weil „kann fröhlich seyn“ keinen zureichenden Grund gäbe, hier nicht etwa zu Spr. 14, 13. das gerade Gegentheil. לב ist hier vielmehr Sitz der Intelligenz; und ייטב bedeutet bene se habet. Der Thor lacht V. 6. und kann nicht עֲשׂוֹת רַע C. 4, 17.; und dgg. befindet sich V. 4. das Herz der Weisen da, wo רע פנים in seinem Rechte ist. — An das לֵב חָכְמָה V. 3. schliesst sich nun Vers 4. an, gewissermassen zu V. 2. zurückkehrend;

der Zusammenhang bis V. 6. ist aber beinahe nur ein lexikalischer. Nemlich לב V. 3. erscheint wieder im 4. V., חכם des 4. V. wieder in V. 5., כסיל aus V. 5. nochmals im 6. V.; und zugleich irrt der Vf., Sentenzen häufend, mit V. 5. von seinem Grundgedanken ab. Uebr. ist V. 4. לב nicht = Verstand, der C. 10, 2. anderswohin heimgewiesen wird, sondern Herz = Gesinnung. Sein Sinn steht nach dort. — Wo aber das Herz Einen hinzog, z. B. den Weisen, da wird er anzutreffen seyn; und nun (V. 5.) in seiner Gesellschaft sich zu befinden und — was nicht ausbleiben kann — sich tadeln lassen zu müssen, ist besser, *als wenn ein Mann anhört* ff.] Auf diese Art ist die grammatisch unadäquate Vergleichung zu schlichten. — Der Gesang der Thoren erschallt eben im Haus der Freude (V. 4.). — V. 6ª. Begründung. Zu gleichen Theilen, wie es scheint, durch שיר und durch כסילים wird der Vf. auf כְּסִירִים *wie Dornen* geführt, welche sofort סיר *den Topf* nach sich ziehn. Bei der Seltenheit des Brennmaterials wurden auch Dornen zur Feuerung benutzt (Ps. 58, 10. 120, 4.). Sie brennen mit grossem Geräusche schnell hinweg (Ps. 118, 12.). Nicht das Brennen aber, sondern eben das Knistern steht hier in Vergleichung; und mit der Kürze des Lachens der Thoren stände nach Analogie von Hi. 20, 5. ein ganz anderer Satz zu begründen. Vielmehr schnell verbrennend entwickeln sie kein dauerndes, wirksames Feuer, an dem man z. B. das Fleisch im Topfe gar machen könnte; im Gegensatze zu anderem Holze, das nicht so arg knattert, aber besser heizt. Also es steckt nicht viel dahinter; da ist viel Geschrei und wenig Wolle: eine Vergleichung ähnlichen Sinnes wie jene Spr. 28, 3. und im Geschmacke, welchem (Silv. de Sacy chr. Ar. I, 175. s. den comm.) ein briefliches Wort wie das Knarren einer Thüre vorkam. — V. 6ᵇ Gegenrede, wie ihre Motivirung V. 7. zeigt, wider die Behauptung V. 5., in Anführung eines öfter vorkommenden Falles, bei welchem sie nicht zutrifft. Schon חכם selbst, noch mehr die גְּזֵרָה desselben liess sofort an einen Richter denken, dessen wesentliches Erforderniss חָכְמָה ist (1 Kön. 3, 28. Jes. 11, 2.), und der im Arab. geradezu חָכָם genannt wird. Zum Ausdrucke vgl. Jes. 44, 25. — Jer. 4, 9., zur Sentenz 5 Mos. 16, 19. 2 Mos. 23, 8. Sir. 20, 29. (27.). — V. 8—14. Es könnte scheinen, als sage Vers 8. ungefähr Dasselbe aus wie V. 1.; allein man muss beide Limitsverhälften combiniren: Wenn Dem wirklich also ist, wie V. 7. behauptet wird, so muss man das Ende abwarten; und dazu gehört eine gute Geduld. Die beiden Sätze waren vermuthlich Sprichwörter, der erstere eigentlich des Sinnes von 1 Kön. 20, 11. Ebenso empfiehlt der zweite, welcher Uebermuth der Langmuth entgegensetzt, Ausdauer eine Sache durchzuführen; anzufangen irgend eine Geschichte, dazu brauche es nur Uebermuth. Im Zusammenhange aber hier mit V. 7. ist die Meinung die: hege also kein Vorurtheil; lass den Weisen sich erst bewähren; lass die Sache, die zu dem Ende erst vol-

lends vorliegen muss, sprechen. Der rechte Gegensatz wäre nun freilich מְקְצַר רוּחַ. Allein am Sprichworte war so wenig, als an unserem „Besser Neid als Mitleid" etwas zu ändern; und dass der Vf. קְצַר רוּח wirklich intendirt, erhellt aus der Fortsetzung V. 9. — Die Punktt. beabsichtigen, wie es scheint, den Stat. constr. von אֶרֶךְ und גְּבַהּ, vermuthlich wegen des häufigen אֶרֶךְ אַפַּיִם; allein das Abstr., welches auch der *Syr.* hier ausdrückt, ist treffender. Wenn ferner in analoger Verbindung אֶרֶךְ sonst nicht vorkommt, so auch nicht גְּבַהּ, sondern nur גְּבַהּ; und auch jenes קֹצֶר רוּח wird nur einmal (2 Mos. 6, 9.) gefunden. גְּבַהּ mag als Infin. (vgl. Spr. 16, 19. שְׁפַל) stehn bleiben. — Die innere Verbindung des 9. V. mit V. 8. ist hergestellt; neben ihr besteht aber durch רוּח noch eine äussere nach der Art von V. 4—6. — In V. 10[a] wird eine Aeusserung solches Unmuthes angeführt, und damit V. 9[a] erörtert. Die 2. Hälfte läuft der 2. dort parallel. *denn nicht mit Weisheit fragst du nach Dem*] Eig. von Weisheit her (Ps. 28, 7.); Die Frage geht nicht hervor aus u. s. w. — Dieser Satz des Grundes wird VV. 11. 12. selbst weiter begründet. Weise wäre solches Fragen nicht; man soll aber weise seyn; denn *Weisheit ist so gut wie Vermögen*] Wegen עם s. C. 2, 16. Richtig schon *Seb. Schmidt;* falsch LXX, *Vulg. Targ.* u.s.w.: Weisheit mit Vermögen. Der Vf. kann nicht meinen, dass die Weisheit nicht allein schon ein Gut sey; auch fügt sich letztere Auffassung weder zu V. 10., noch zu V. 12. in den Zusammenhang. Ferner unrichtig ist die gewöhnliche Erklärung: *und ein Vortheil denen* ff. Von dem matten Sinn abgesehn, ist יֹתֵר, dessen Punkte Niemand anfocht, auch C. 6, 8. 11. ordinäres Partic., nirgends geradezu = יִתְרוֹן, mit welchem es wohl z. B. C. 3, 9., aber nicht in unserem Satze wechseln kann. Dgg. ist יותר auch Adv. C. 2, 15., bedeutet *mehr* (Esth. 6, 6.); und der folg. Vers, in welchem יתרון dieses יתר wiederaufnimmt, begründet den hier ausgesprochenen Gedanken, dass Weisheit den Menschen sogar noch besser (richtig *Herzf.*) sey. Jenes טובה עם wird V. 12. dadurch veranschaulicht, dass Weisheit und Vermögen sich coordinirt dasselbe Präd. erhalten: *Schatten ist die Weisheit* ff.] Richtig bemerkt *Knob.*, Schatten sey im heissen Orient Bild des Schutzes mit dem Nebenbegriff des Angenehmen; vgl. Jes. 30, 2. 3. (32, 2.) 4 Mos. 14, 9. Klagl. 4, 20. בְּ aber ist בְּ essent., hier wie V. 14. Hi. 23, 13. 1 Mos. 49, 24. an seiner rechten Stelle stehend vor dem Präd. — In [a] wären also Beide einander gleichgestellt: sie schirmen (vor Mancherlei), womit nicht gesagt ist, dass sie vor Allem und Jedem beschützen. Nun gibt [b] (parallel mit V. 11[b]) an, warum die Weisheit besser sey. *ein Vorzug der Einsicht ist:*] Was die Einsicht vor dem Gelde voraus hat, ist u. s. w. Subj. zum Präd. ist eben der folg. Satz; und דעת = חכמה (C. 1, 16. 18.) ist nur der Abwechselung wegen gesetzt. *erhält das Leben ihrem Besitzer*] Es ist von derjenigen Weisheit die Rede, deren Gegentheil die Frage V. 10.

thut; also von solcher, die nicht über den Druck der Gegenwart murrt, sondern (vgl. V. 13. 14.) sich in das Bestehende fügt. Jene Unzufriedenen (V. 10.), meint der Vf., יָמוּתוּ וְלֹא בְחָכְמָה (Hi. 4, 21.); der Kluge schweigt (Am. 5, 13.); und so können keine Aeusserungen von ihm hinterbracht werden (C. 10, 20.) und ihn einer Gefahr aussetzen. Diess hat die Weisheit vor dem Gelde wirklich voraus; denn, kann man mit Gelde sein Leben retten (Spr. 13, 8.), so kann man auch um des Geldes willen, das man besitzt, umgebracht werden. — Beare, felicem reddere bedeutet חִיָּה auch Hi. 36, 6. nicht; und diesen Sinn würde auch der Zusammenhang nicht hinreichend rechtfertigen. — VV. 13. 14. Nachdem V. 10[b] seine weitere Begründung erhalten hat, wird die Ermahnung V. 10[a] hier fortgesetzt. Anstatt über die schlechten Zeiten zu klagen (V. 10.), halte man sich lieber die Einsicht gegenwärtig, dass am Bestande, den Gott so geordnet, man doch nichts ändern kann (V. 13.); dieser Einsicht nachlebend, schicke man sich in die Zeit u. s. w. — Zu V. 13. vgl. C. 6, 10. 1, 15. Fassen wir כי im Sinne von dass, so ist die Meinung: man solle eben Das absehn am Thun Gottes, dass Niemand ff.; vgl. כי und אשר vor מי C. 6, 12. *Denn* könnte hier כי nur in einer Breviloquenz bedeuten: denn Niemand kann u. s. w.; und diess zu sehn ist eben der Mühe werth. *am guten Tag sey guter Dinge*] Vgl. Sir. 14, 14. Eig. am Tage des Glückes (vgl. 1 Sam. 25, 8.). Ueber בְּ essent. s. zu V. 12. vgl. Jer. 44, 17. *und am bösen Tag*] Der Sprecher kann nicht dem Vorhergehenden conform ihm empfehlen: הֱיֵה בְרָע; Das findet sich schon von selbst. Daher vollendet er den angefangenen Satz nicht, sondern führt dem Angeredeten jetzt eine Ueberlegung zu Gemüthe, welche ihm es künftig erleichtern soll, den bösen Tag zu ertragen. *wegen dessen, dass nicht finden soll* u. s. w.] על דברת ש = *nach der Rechnung dass*, oder: *aus dem Grunde weil* vgl. C. 8, 2. 5 Mos. 23, 5. Im Folg. ist zunächst der Sinn von אחריו deutlich (s. zu C. 6, 12. Hi. 21, 21.); und im Weitern kommt, ob man האדם zum Subj. oder zum Obj. mache (vgl. Spr. 6, 33. Ps. 116, 3. mit 2 Kön. 7, 9. 2 Mos. 18, 8.), auf das Gleiche heraus. Jedoch ist um der Stellung und des fehlenden אֵת willen Dasselbe eher für das Subj. anzusehn, und also zu übersetzen: *weil der Mensch nicht finden wird*, oder vielmehr nach Gottes Rathschlusse *finden soll* u. s. w. Von der Voraussetzung ausgehend, dass auch böse Tage nothwendig seyn müssen, lehrt Koh.: weil Gott will, dass der Mensch nach seinem Tode aller Dinge quitt seyn soll, so legt er ihm das Böse in die Dauer seines Lebens und lässt es hier mit dem Guten abwechseln, anstatt ihn nach dem Tode damit heimzusuchen. Die Ausll. haben sämmtlich den Sinn dieser Stelle verfehlt. — Vgl. Hi. 2, 10. — V. 15—22. Zunächst V. 15. eine verdrüssliche Antwort der Art wie C. 6, 10. auf das wiederholte רְאֵה VV. 13. 14. *Alles hab ich erschaut*] Alles, כל durch den Art. bestimmt, kann nur rela-

tiv gemeint seyn: Alles, was zu erwägen er VV. 13. 14. aufgefordert wird. *in den Tagen meines eiteln Strebens*] In welchen ich הֶבֶל אֶהְבָּל vgl. Hi. 27, 12. Hiemit selber bezeichnet er diese Erwägungen als הֶבֶל, und rechtfertigt diese Categorie in der 2. VH.; indem dieselben die Thatsache in b weder rechtfertigen noch hinwegräumen. Er wendet ein: es kommen manchmal an einen Menschen im Ganzen nur gute, an den andern nur schlechte Tage, und zwar beide Male an den unrechten; und Das ist ein objektives הֶבֶל (C. 8, 14.). *Da gibt es einen Gerechten, umkommend* ff.] Nicht: der Gerechte (הַצַּדִּיק vgl. Jes. 57, 1.) kommt um; יש gehört nicht zu אבד, sondern zu צדיק. *Durch seine Gerechtigkeit*] Nicht bloss: bei oder ungeachtet derselben, was durch עַל צִדְקוֹ ausgedrückt seyn würde; s. den folg. V. מאריך] Wie C. 8, 12. nemlich יָמִים, welches C. 8, 13. dabeisteht. — Die Erwiderung V. 16—18. insinuirt, jener Rechtschaffene werde seine Tugend übertrieben, der Frevler es mit dem Sündigen nicht übertrieben haben, und ertheilt entsprechende Rathschläge. *und werde nur nicht überweise*] התחכם könnte etwa seyn sapientem se gessit (vgl. הִתְגַּבֵּר), aber nicht sapientem se putavit, und ist vielmehr in Uebereinstimmung mit תהי im ersten Gl. zu erklären. Von חַכֵּם *weise machen* ist es das Reflexiv. *warum willst du verlassen stehn?*] Was von zu grosser Tugend oder Weisheit die Folge seyn würde. Eig. warum willst du dich vereinsamen? Wer in dieser Art sich auszeichnet, weckt Neid und Abneigung; und es lässt ihn auf seiner einsamen Höhe Jedermann stehn. Der Vf. scheint Hiobs Beispiel und die Stelle C. 16, 7. im Auge gehabt zu haben. *frevle nicht viel*] Dass man ein wenig frevelt, gibt sich von selbst (vgl. V. 20.); und man kann dabei doch ein ehrlicher Mann bleiben. Wer viel freveln würde, der wäre ein רָשָׁע; und Das soll man nicht seyn. Ebenso sey man nicht ein Thor, sondern in alle Wege weise, nur diess nicht im Uebermass. — In V. 17ᵇ wird die dogmatische Ansicht festgehalten (Hi. 22, 16. 15, 32.). — V. 18. Medio tutissimus ibis; die Mittelstrasse ist die beste. *Denn wer Gott fürchtet fährt mit Beidem*] Gew.: *er entgeht Dem allem*, so dass auf VV. 16ᵇ 17ᵇ zurückgesehn wäre. Allein man sollte nicht erwarten: der Gottesfürchtige, sondern: wer es so macht (wie nemlich 18ᵃ gerathen wird), der entgeht allem Dem; und wer es so macht, ist nicht geradezu = gottesfürchtig. Ferner steht zu bezweifeln, dass für diesen Sinn יצא mit dem Akk. construirt werden durfte (vgl. Jer. 11, 11.); יָצָא אֶת־הָעִיר scheint nicht vollkommen analog zu seyn. Schon die *Vulg.* übersetzt: nihil negligit; und der *Syr.* ܢܦܩ ܠܟܠܗܘܢ (utrique inhaeret: der Uebers.). Doch scheint der Akkus. nicht ein solcher der Richtung zu seyn; und ebenso wenig dürfte nach egredi urbem (vgl. باب *Thor*, auch *Capitel* eines Buches) zu erklären seyn. Vielmehr ist der Akk. solcher des Masses, des Weges; יצא ist abgekürzt aus der Formel צֵאת וָבוֹא (z. B. 1 Kön.

3, 7.); und vergleichen lässt sich das arab. ما يجرى مجراه. — Der wirklich Gottesfürchtige, meint der Vf., strebt auch in Tugend und Weisheit nicht über das Mittelmass hinaus, um sich nicht Gott allzusehr zu nähern und in Strafe zu fallen; s. zu Jes. 2, 12. m. Comm. — VV. 19. 20. Der Zusammenhang des 19. V. mit dem Vorhergehenden stellt sich durch die Bemerkung her, dass V. 16—18. חָכְמָה d. i. Klugheitslehre enthalten ist. Was hier von der Weisheit überhaupt gesagt wird, wird es in specieller Beziehung auf diejenige der VV. 16—18.; und Vers 19., die voranstehende Lehre empfehlend, kann durch אשר = ja angeschlossen werden. Der Gedanke in [a] kehrt Spr. 24, 5. wieder, und ebenso תָּעֹז לְ im Bilde Spr. 10, 15. Wie הֵנִיחַ לְ *einem Ruhe schaffen*, so ist עזז mit לְ *Macht seyn* ff. „An der Weisheit hat der Weise eine Macht, stärker, als wenn u. s. w.“ Die Vergleichung ist nach V. 5. zu verdeutlichen. Die Meinung ist: mehr, als zehn Gewaltige eine Macht sind für die Stadt, in welcher sie Jeder mit seiner Schaar zu ihrem Schutze lagern. Herbei führt die Vergleichung תעז, welches an קִרְיַת עֹז u. dgl. denken lässt. — Das Lob der Weisheit hier ist um so mehr am Platze, als V. 16. in der Weisheit sich zu mässigen gerathen hatte; was im Munde der personificirten Weisheit seltsam klingt. Schwieriger nachzuweisen ist die Berechtigung des 20. V. Es erhellt, dass, wer dem Grundsatze VV. 16. 18. nachlebt, nicht ohne Sünde bleiben wird; es scheint aber der Gedanke, ausgesprochen auch 1 Kön. 8, 46. und durch כי (wohl = *denn*) angeknüpft, nicht für V. 16. sondern für V. 19. den Grund zu enthalten. Also nicht: mässige dich im Streben nach Tugend, weil du das Ziel der Vollkommenheit doch nicht erreichen wirst. Vielmehr V. 19., nur von der Weisheit תָּעֹז וגו׳ prädicirend, giebt zu verstehn, die Tugend sey keine solche Macht; V. 20. indess folgt davon nicht die Raison: weil nemlich kein Mensch u. s. w., sondern der Satz ist Grund für V. 19. selbst. Denn Jeder, auch der Weise, sündigt; in welchem Falle ihn die Tugend, die ihn verlassen hat, auch nicht schützt, aber die Weisheit sich als seine Schutzwehr bethätigt. — VV. 21. 22. Die Lehren der Lebensklugheit werden von V. 18. her hier fortgesetzt. Vers 21. ist wohl nicht mit *Knob.* bloss an den 20. anzuknüpfen: du lässest also auch zu wünschen übrig und wirst Ursache zu nachtheiligen Urtheilen über dich. Aber weise handelst du, wenn du nicht auf sie horchst u. s. w. Vielmehr der Sprechende kann sich nicht verhehlen, dass, wer den Lehren solcher חכמה nachlebt, dafür von den Leuten getadelt werden wird. Also bemerkt er schliesslich noch: in der Befolgung dieser Rathschläge lass du dich durch das Geschwätz der Leute nicht irre machen; horche nicht herum, was man zu deinem Thun sage, ob man es lobe oder missbillige. *auch um die Reden alle, die sie führen, kümmere dich nicht*] Die Meinung ist nicht: schlag' es in den Wind, was du hörest, sondern: lass es dir kein Anliegen seyn, sie zu hören. Die

„Reden" sind nicht solche, die sie über einander führen, indem Einer dem Andern Uebles nachredet, sondern (wie aus b und V. 22. erhellt) Reden „über dich". *auf dass du nicht deinen Knecht hörest dich verwünschen*] Du könntest bei solchem Herumhorchen unangenehme Dinge zu hören kriegen. Dass beispielsweise der Knecht genannt wird, passt gut und verstärkt das Gewicht der Abmahnung. Der Knecht kann am ehesten und häufigsten Grund zum Schelten haben, steht dem Ohre des horchenden Herrn nahe genug, und vom Knechte über sich schimpfen zu hören, ist dem Herrn am unerträglichsten. — Schimpfen, sagt der Sprecher, über dich wird man ganz gewiss, denn Andere werden es nicht besser machen, als du selber; es hat aber nichts auf sich, wenn man es nicht hört. ידע לבך] Vgl. übr. 1 Kön. 2, 44. Nicht etwa: dein Bewusstseyn muss dir sagen u. s. w. פעמים רבות ist nicht von קללת abhängig, sondern Akk. des Obj. („viele Fälle") zu ידע. את] = אַתָּה vgl. Neh. 9, 6. Ps. 6, 4. ff. — V. 23—29. Entgegnung auf vorstehende Rathschläge, auf welche die VV. 23. 24. ausdrücklich zurücksehn vgl. Hi. 13, 1. *hab' ich versucht mit Weisheit*] Zum Sprachgebrauche vgl. C. 2, 1. Es ist die Weisheit, wie er sie hat und mit ihr operirt, das vernünftige Denken. Dieses Denken suchte seinen Inhalt (אחכמה); — er suchte mittelst desselben die objektive Weisheit, die Einsicht in Das, was dem Menschen gut sey (s. C. 6, 11. 3, 9.), zu erringen. *Mit der Weisheit*] Also nicht praktisch durch Einschlagen solcher Wege; und *ich habe versucht,*] nicht selber ausgesonnen, sondern geprüft, ob es nemlich dem Menschen gut sey, oder nicht. *sie aber blieb ferne von mir*] Bei seinem Nachdenken überhaupt, welches das über „alles diess" einschliesst. — V. 24. Fortsetzung: und wie soll man zu solcher Einsicht, die uns ferne liegt, gelangen? Vgl. das dogmatische Gegenstück 5 Mos. 30, 11 ff. *was ferne ist und tief*] Um des Nachdruckes willen steht רחוק voraus (vgl. Hi. 23, 9.) und wird עמק wiederholt. Ueber מה שהיה s. zu C. 1, 9., woselbst freilich היה selbst Präd., während hier nur Cop. ist. Richtig *Knob.*; unrichtig dgg. machen *Rosenm. Ew. Herzf.* מה שהיה anstatt blos מה zum Subj. Letzterer: fern bleibt, was fern war; *Ew.*: fern ist, was es sey? *Rosenm.*: Procul abest quod ante aderat. Von Dem, was geworden ist = ist, kann der Vf. gar nicht sagen, es sey fern und tief, sondern Diess nur etwa von dem Thun Gottes dahinter (C. 8, 17., dgg. C. 3, 11.); auch handelt es sich jetzt nicht von dem Bestehenden, wie aus der Rückweisung כל זה auf das Vorhergehende klar wird. *tief*] D. i. schwer zu ergründen vgl. Spr. 20, 5., von der Weisheit Gottes gesagt Hi. 11, 8. Im Uebr. klingt Jer. 17, 9. (s. m. Comm.) hier nach, und vielleicht auch Spr. 31, 10. vgl. 3, 15. — V. 25 ff. Also „Jenes alles" hat er nicht gut und überhaupt Weisheit auf diesem Wege nicht gefunden; somit schlägt er einen andern ein (ich wandte mich ff. vgl. C. 2, 20.). Und zwar thut er Das mit allem Eifer eines

irre Gegangenen, welcher das Versäumte wiedereinzubringen sucht; daher die Häufung der Verba. Die Rathschläge aber V. 16 ff. haben ihn ebendesshalb nicht befriedigt, weil ihnen zufolge ein mässiges Sündigen Weisheit wäre, ihm aber a priori fest steht, dass die Sünde Thorheit seyn sollte. Also bestrebt er sich nun zu finden, dass sie auch wirklich Thorheit sey (b); in welchem Falle, was Weisheit sey, sich bald ergeben würde, nemlich die Sünde zu lassen. — ולבי ordnet sich unter, = mit meinem Herzen d. i. Verstande. *zu erkennen und zu forschen*] Die beiden Akkus. gehören nur zu בקש, vor welchem, um es äusserlich von den vorhergehenden Infin. zu trennen, לְ nicht wiederholt wird. — Ueber חשבון s. zu V. 27. — V. 26. Auf seinem Wege findet Koh. das Weib; er denkt zu fischen und krebst, — wie geht Das zu? Wenn er dass die Sünde Thorheit sey finden will, so hat er sich ein bestimmtes Ziel gesteckt; und wir merken, dass sein בקש חכמה וגו׳ zunächst darauf ausgeht, die Sünde in ihrem Wesen und ihren Folgen zu begreifen. Dieses Ziel verfolgend (vgl. V. 27b) findet Koh., was er V. 26. vorbringt. Nemlich er muss die Sünde da aufsuchen wo sie wächst, im Menschen (Hi. 5, 6. 7.), und sucht sie an ihrer Quelle (vgl. Sir. 25, 24.), wo sie zugleich am markirtesten hervortritt: beim Weibe, das im Orient überhaupt für moralisch schwächer denn der Mann gilt. Also wird dasselbe als Repräsentant der Sünde, als eingefleischte מִרְשַׁעַת, vorgeführt, und — indem der Vf. zugleich eine bestimmte Person im Auge zu haben scheint s. Vorbem. 4. — was eigentlich von der Buhlerin gilt (vgl. Spr. 22, 14. Nah. 3, 4.) von dem Weibe überhaupt ausgesagt (vgl. V. 28), dass es den Mann zu dessen Unglück umstricke und fessle. — היא ist Cop. zwischen Subj. und Präd., und steht um des Gegensatzes willen Nachdruck tragend dem Präd. voran. Abgerissener Nomin., der durch das Suff. in לבה aufgenommen würde, kann es nicht seyn; indem, wenn לבה Subj. auch zu מצודים wäre, היא gar nicht stehn würde. Auch ist אשר hier nicht die Conj. — Die Vergleichung der Arme mit Fesseln ist deutlich. Bei חוטא (vgl. zu C. 2, 26.) ist לפני אלהים ebenfalls hinzuzudenken. בה] Er wird durch sie (Hos. 12, 14. 1 Mos. 9, 6.), oder mit ihr, die als ein Netz geschildert worden, nach Gottes Willen gefangen. — Koh. sagt nicht, das Weib sey ärger als der Teufel (s. מַר Jer. 2, 19. 4, 18.), sondern ein Uebel, bitterer denn der Tod (vgl. 1 Sam. 15, 32.); und er spricht nicht von schrecklichen Folgen der Sünde für die Sünderin, sondern für Den, der sich mit der Sünderin einlässt. Also fallen רשע und כסל nicht, wie er zu finden wünscht, auf die gleiche Seite, sondern כסל wäre etwa dem Manne zuzusprechen. Allein er sagt auch nicht, dass der Weise jenen Schlingen entrinne, sondern Der, welcher Gotte wohlgefällig ist. Wie für den Tod, so ist also auch für das Weib kein Kraut gewachsen, dessen Anwendung der Mensch in seiner Hand hätte: Das ist es (V. 27.),

was er herausgebracht hat. — Weil C. 1, 1. 2. 12. gleichwie C. 12, 9. 10. קֹהֶלֶת ohne Art. steht, wird hier, aber inkonsequent gegen C. 12, 8. ה— zu אמר gezogen. Jene Stellen sind aber vielmehr insofern massgebend, als daselbst Kohelet stets gen. masc. ist; der Art. ist erlaubt, weil das Wort eig. ein noch deutliches Appellativ; und nachdem V. 26. so Schlimmes vom Weibe ausgesagt worden, wäre es ganz unpassend, den Sprecher hier als Weib aufzuführen. *Eines zum Andern*] Nemlich: stellend oder fügend. Die Worte sind geradeso wie פָּנִים אֶל־פָּנִים 1 Mos. 32, 31. adverbial untergeordnet, und weisen übr. darauf hin, dass חשבון hier eig. *Rechnung* bedeutet. Er hielt nicht vergleichend das Weib mit dem Tode zusammen, sondern fügte ein Merkmal an das andere, um das Prädikat מר ממות zu gewinnen; und ebenso abstrahirte er sich den Satz in b aus gesammelten Fällen des Entrinnens und Gefangenwerdens. חשבון ist was er herausrechnete, das Urtheil, welches er sich gebildet hat. — V. 28. Ein Resultat hat er gesucht, aber nicht eben das, welches er fand. Es macht natürlich den Wunsch rege, auch ein gutes Weib zu finden; allein die Weiber sammt und sonders böse, und mit wunderseltener Ausnahme Diess auch die Männer. בקשה נפשי] Nicht בִּקַּשְׁתִּי, denn es ist ihm ein Anliegen, eine Herzenssache. *das hab ich nicht gefunden*] Die Cop. führt den Hauptsatz ein. *Einen Mann von Tausend*] Vgl. Hi. 9, 3. — Nemlich: einen rechtschaffenen. Dass Diess die Meinung des Vfs, muss theils aus dem Zusammenhange mit V. 26. u. 29. ergänzt werden, theils erschliessen wir es aus der Geläufigkeit dieses Thema's bei den Hebräern, s. zu V. 20. Hi. 14, 5. Mich. 7, 2 f. Nicht: einen Mann, der seinen Namen mit Recht führt u. s. w. (*Knob.*); denn, wenn in dem „Mann“ eine Emphase liegen soll, so muss איש gesetzt werden (1 Sam. 26, 15. 4, 9.). *unter allen Diesen*] Unter diesem Tausend. Unter 1000 Männern konnte er es auch nicht suchen wollen. Bei אלף ist אדם in der Bedeutung *Mensch* zu ergänzen: nicht unter 1000 Männern, sondern 1000 Menschen fand er Einen rechtschaffenen Mann, aber kein gutes Weib. — V. 29. Aber eine weitere Wahrheit fand er zu dem Funde V. 26., *dass Gott die Menschen gut geschaffen hat* u. s. w. Wenn dergestalt das Böse, wie aus der Energie seines Erscheinens am Weibe und seiner allgemeinen Verbreitung unter den Menschen wahrscheinlich wird, aber den Menschen seinen Ursprung verdankt: so ist es nicht vorher durch einen Andern da, nicht von Gott geschaffen, sondern hinterher durch die Menschen in die Welt eingeschleppt; und die Theodicee hat nicht mehr zur Aufgabe, die Sünde als Thorheit zu begreifen. Darauf, dass die Menschennatur von Gott so geschaffen ist, dass sie das Böse erzeugen kann und wirklich erzeugt, geht der Vf. nicht ein, schliesst diesen Gedanken durch sein kategorisches ישר vielmehr aus, und lässt unerörtert, wie der gute Mensch

lexikali-
der Zusammenhang bis V. 6. ist aber beinahe nur ein
scher. Nemlich לב V. 3. erscheint wieder im 4. V., חכם des
V. wieder in V. 5., כסיל aus V. 5. nochmals im 6. V.; und zu-
gleich irrt der Vf., Sentenzen häufend, mit V. 5. von seinem
Grundgedanken ab. Uebr. ist V. 4. לב nicht = Verstand, der
C. 10, 2. anderswohin heimgewiesen wird, sondern Herz = Ge-
sinnung. Sein Sinn steht nach dort. — Wo aber das Herz Ei-
nen hinzog, z. B. den Weisen, da wird er anzutreffen seyn; und
nun (V. 5.) in seiner Gesellschaft sich zu befinden und — was
nicht ausbleiben kann — sich tadeln lassen zu müssen, ist bes-
ser, *als wenn ein Mann anhört* ff.] Auf diese Art ist die gram-
matisch unadäquate Vergleichung zu schlichten. — Der Gesang
der Thoren erschallt eben im Haus der Freude (V. 4.). — V. 6ª.
Begründung. Zu gleichen Theilen, wie es scheint, durch סיר
und durch כסילים wird der Vf. auf סִירִים *wie Dornen* geführt,
welche sofort סיר *den Topf* nach sich ziehn. Bei der Seltenheit
des Brennmaterials wurden auch Dornen zur Feuerung benutzt
(Ps. 58, 10. 120, 4.). Sie brennen mit grossem Geräusche schnell
hinweg (Ps. 118, 12.). Nicht das Brennen aber, sondern eher
das Knistern steht hier in Vergleichung; und mit der Kürze des
Lachens der Thoren stände nach Analogie von Hi. 20, 5. ein
ganz anderer Satz zu begründen. Vielmehr schnell verbrennend
entwickeln sie kein dauerndes, wirksames Feuer, an dem man
z. B. das Fleisch im Topfe gar machen könnte; im Gegensatze
zu anderem Holze, das nicht so arg knattert, aber besser heizt.
Also es steckt nicht viel dahinter; da ist viel Geschrei und we-
nig Wolle: eine Vergleichung ähnlichen Sinnes wie jene Spr.
28, 3. und im Geschmacke, welchem (Silv. de Sacy chr. Ar. I,
175. s. den comm.) ein briefliches Wort wie das Knarren einer
Thüre vorkam. — V. 6ᵇ Gegenrede, wie ihre Motivirung V. 7.
zeigt, wider die Behauptung V. 5., in Anführung eines öfter vor-
kommenden Falles, bei welchem sie nicht zutrifft. Schon חכם
selbst, noch mehr die גְּזֵרָה desselben liess sofort an einen Rich-
ter denken, dessen wesentliches Erforderniss חָכְמָה ist (1 Kön.
3, 28. Jes. 11, 2.), und der im Arab. geradezu חָכָם genannt
wird. Zum Ausdrucke vgl. Jes. 44, 25. — Jer. 4, 9., zur Sen-
tenz 5 Mos. 16, 19. 2 Mos. 23, 8. Sir. 20, 29. (27.). — V. 8—14.
Es könnte scheinen, als sage Vers 8. ungefähr Dasselbe aus wie
V. 1.; allein man muss beide Vershälften combiniren: Wenn Dem
wirklich also ist, wie V. 7. behauptet wird, so muss man das
Ende abwarten; und dazu gehört eine gute Geduld. Die beiden
Sätze waren vermuthlich Sprichwörter, der erstere eigentlich des
Sinnes von 1 Kön. 20, 11. Ebenso empfiehlt der zweite, wel-
cher Uebermuth der Langmuth entgegensetzt, Ausdauer eine Sache
durchzuführen; anzufangen irgend eine Geschichte, dazu brauche
es nur Uebermuth. Im Zusammenhange aber hier mit V. 7. ist
die Meinung die: hege also kein Vorurtheil; lass den Weisen
sich erst bewähren; [illegible], die zu dem Ende erst vol-

lich ist die Aussage in b von der Art, einer Deutung zu bedürfen; und das Fehlen des Art. („eines Spruches", nemlich des folgenden) beirrt uns nicht. *die Weisheit eines Menschen macht leuchten sein Antlitz*] Zum Ausdrucke vgl. 4 Mos. 6, 25. Ps. 4, 7. Hi. 29, 24. Wie Das zu verstehen sey, s. nachher. *und Trotz sein Antlitz entstellt*] Die drei Worte, welche im Hebr. den Satz bilden, scheinen von vorn in engem Verbande zu stehn; denn man sagt ebenso עַז־ und הֵעֵז פָּנִים (5 Mos. 28, 50. Spr. 7, 14.) wie שִׁנָּה פָּנִים (Hi. 14, 20. Sir. 13, 25. 12, 18.), und שִׁנָּא 2 Kön. 25, 29. ist = שִׁנָּה Jer. 52, 33. עז פניו nun im Genitivverhältnisse zu verbinden geht darum nicht an, weil man die erwiesene Bedeutung festhaltend keinen guten Sinn erhält, und nicht von עז, sondern wie vorher von פניו das Verb. ausgesagt seyn sollte. Man könnte also עז abgerissen stehn und durch das Suff. aufgenommen seyn lassen, so dass פניו Subj. würde. Allein פנים als Sing. masc. (s. dgg. 2 Sam. 10, 9. Hi. 16, 16.) zu construiren ist höchst bedenklich. Spr. 15, 14. ist das K'ri vorzuziehn; und Klagl. 4, 16. kann חִלְּקָם gelesen werden, oder das Verb. richtet sich nach dem Gen. (*Ew.* §. 307[c]). Ausserdem sollte nicht von פנים des עז, sondern des אדם die Rede seyn; und was sollte פְּנֵי־עֹז bedeuten? Dieser Grund bleibt, auch wenn man פניו als Akkus. beim imperson. Passiv denken wollte, in Kraft. Die LXX lesen עַז־פָּנָיו und dann auch nothwendig יְשֻׂנֵא: *ἀναιδὴς προσώπῳ αὐτοῦ μισηθήσεται.* Sie erklären dergestalt in der Richtung des Gegensatzes, gewinnen ihn aber nicht; auch ist עַז־פניו für עז פנים nicht hebräisch (s. zu Ps. 73, 2. meine krit. Anm.). Vielmehr wie vorher das Gesicht des Menschen leuchten gemacht wird, so sollte es hier entstellt werden; dieser Sinn kommt aber nur dadurch heraus, dass man mit *Zirkel* יְשַׁנֶּא punktirt. Um den so resultirenden exoterischen Sinn kann es jedoch dem Vf. nicht zu thun seyn. Als solcher ist derselbe nichtssagend und müssig, ausser Zusammenhang mit dem Vorhergehenden wie mit dem Folgenden; auch prägt er keinen scharfen Gegensatz aus. Die Frage selber: wer versteht zu deuten das Wort? weist uns an, einen tiefern, esoterischen Sinn zu vermuthen. Die Weisheit bestralt ihren Besitzer mit dem Lichte des Lebens (Hi. 33, 30. Ps. 56, 15.), d. i. erhält ihm das Leben s. C. 7, 12.; Trotz tödtet (vgl. V. 8[b]) und entstellt dadurch das Gesicht vgl. Hi. 14, 20. עז bedeutet nemlich die rücksichtslose Kühnheit (vgl. Ps. 90, 11. mit 1 Mos. 49, 7.), welche auch vor dem Bösen (V. 8.) nicht zurückbebt, gegenüber der bedächtigen (V. 5.) Weisheit, welche sich im Zaume hält. Wer die Fortsetzung V. 2. erwägt, der kann die Quelle der Sentenz in Spr. 16, 14. 15. entdecken. *Knob.: und seines Angesichts Unmuth wandelt sich;* aber עז ist nicht = Unmuth, und Hi. 5, 2. hat weniger als Ps. 13, 4. mit unserer Stelle zu schaffen. *Ew.: so dass sich der Glanz* (?) *seines Antlitzes verdoppelt* (?). *Herzf.: und sein strenges* (?) *Angesicht wird verändert*, also gemildert. Aber was soll Das im

Zusammenhange? und was gibt es da zu deuten? — V. 2—4. Nun fragt sich freilich: was ist עֹז, was חָכְמָה? Ein Bekenner falscher Weisheit, niedriger Weltklugheit wird hier redend eingeführt. *Ich nehme Königs Gebot in Acht*] Lies mit der *Vulg.* שְׁמֹר. Die Punkt. שָׁמֹר setzt voraus, dass zu אני ein אָמַרְתִּי oder אֹמֵר supplirt werden dürfe; was mit Jes. 5, 9. (vgl. 22, 14.) Jer. 20, 10. keineswegs zu beweisen steht. Das von selbst sich darbietende Particip wurde für den Imper. bloss wegen V. 3ª verschmäht; mit Unrecht, denn der Sprecher erzählt von seinem Thun, welches er für das richtige hält, zur Nachahmung für Andere (vgl. Hi. 5, 8.). V. 5. zwar שׁוֹמֵר, s. aber 11, 4. *auch wegen des Gotteseides*] des bei Gott geschworenen Eides. Von einem Vasalleneide wohl findet sich Ez. 17, 13., aber von einem eigentlichen Unterthaneneide aus älterer Zeit keine sichere Spur, auch 2 Kön. 11, 17. nicht; und wäre der Eid hier einem nationalen Könige geschworen, so würde שְׁ' יהוה stehn (2 Mos. 22, 10. 2 Sam. 21, 7. 1 Kön. 2, 43. 42.). Der Gott, bei welchem man schwört, soll mit Namen genannt werden; aber einem Heiden konnte der Jude nur bei אֱלֹהִים schwören. Zuerst, soviel geschichtlich bekannt, nahm von den Juden einen Eid der Treue Ptolemäus Lagi (Joseph. Arch. XII, 1.). Solcher unbedingter Gehorsam, welcher sich hier in den Mantel der Religiosität hüllt, wird V. 5 ff. missbilligt. *Beeile dich nicht von ihm wegzugehn*] Der Wortsinn ist deutlich (vgl. Hos. 11, 2.); und keinem hebr. Leser konnte Das, auch wenn הָלַךְ עִם (vgl. 1 Sam. 10, 26.) der direkte Gegensatz wäre, gleichbedeutend seyn mit: falle nicht übereilt von ihm ab. Der Rath ergeht nicht an den Unterthan überhaupt, der vielleicht fern vom Könige lebt und ihn nie zu Gesichte kriegt; es kann nicht als besondere Klugheit empfohlen seyn, vor dem Könige träfe man zufällig mit ihm zusammen — was hier bemerkt, nicht vorausgesetzt seyn müsste — sich nicht eilends fortzumachen. In Aussicht genommen ist ein Solcher, natürlich ein Jude, der mit dem Könige in Berührung kommt; der פָּנָיו oder עַל־פָּנָיו (vgl. 2 Kön. 17, 20. mit 23. Jer. 15, 1.) füglich gedacht werden kann. Der König ist ein heidnischer; dem Dogma aber, dass die Heiden unrein, soll man dem Könige gegenüber keine Folge geben. *bleibe nicht stehn bei schlimmem Befehl*] עָמַד ist augenscheinlich zu נִבְהַל הָלַךְ Gegensatz, und demgemäss auch aufzufassen. דבר רע aber ist hier auf gleiche Art, wie V. 5., und wegen des in b vom Könige Ausgesagten für ein דבר מלך anzusehn. Also: ne haesites in imperio exitiali; auch wenn der König etwas Heilloses befiehlt (Spr. 21, 10.), so soll man es thun, wie dort Doeg. עמד wie Jos. 10, 13. 1 Sam. 20, 38. Ez. 21, 35. LXX; durch עמד ב z. B. in den Bund treten 2 Kön. 23, 3. darf man sich nicht irre machen lassen. Es ist Absicht des Schriftstellers, dass V. 3ᵇ 4ᵇ der Servilismus vom Könige in Formeln spricht, welche sonst die Allmacht Gottes bezeichnen vgl. Jon. 1, 14. Hi. 23, 13. —

Hi. 9, 12. Dan. 4, 32. Erstern Stellen zufolge ist יעשה richtig nicht als Niphal punktirt. Der Grund lautet: die Weigerung ist vergeblich; es geschieht doch. Nicht gerade, wenn er nicht will, durch einen Andern, sondern indem er selber doch wird gehorchen müssen. Vers 4. ist Grund für V. 3[b]; 3[b] solcher nur für das nächst vorhergehende Glied. דבר מלך] Vgl. 1 Sam. 21, 3. und מִצְוָה V. 5. (Spr. 13, 13.). — V. 5—8. Censur der in V. 2—4. ausgelegten Theorie, als einer unweisen. ידע und לא ידע V. 5. bezeichnen Gegensätzlichkeit beider Vhälften, so dass das „weise Herz" (1 Kön. 3, 12. Ps. 90, 12.) und der „Halter des Gebotes" einander entgegenstehn. In der That war vorher vom Halten des Gebotes, auch des schlimmen, die Rede; ein Solcher, der auch dem ungerechten Befehle (s. V. 3.) gehorcht, ist hier gemeint. דבר רע ist hier was V. 3.; ידע in a ist wie in b zu erklären, in b aber bedeutet es *sich um eine Sache kümmern, Rücksicht darauf nehmen, in Erwägung ziehn* 1 Mos. 39, 6. Spr. 27, 23. Wer ein gehorsamer Diener ist, und nicht ausserdem noch etwas, der überlegt sich ein דבר רע nicht erst (vgl. 5 Mos. 33, 9.), sofern es nemlich רע ist, sondern vollzieht es und begeht so auf des Mächtigern Geheiss Sünde, רָעָה V. 6., רשע V. 8. *Zeit und Gericht*] Künftige Zeit (V. 6.), welche eben das Gericht bringt. — Die VV. 6—8. begründen V. 5[b]. Alles Thun, und so auch das böse findet seinen Lohn (V. 6.); man kann nicht wissen, wann (V. 7.); und um so weniger Demselben entrinnen (V. 8.). Zu V. 6[a] vgl. C. 3, 17.; zu b meine Anm. bei Jes. 24, 20., woselbst כבד; vgl. aber den Parall. 1 Mos. 18, 20. כי vor רעת ist einfach *dass*, כי im Anfang des 7. V. = *denn*, und wird nach dem Zwischensatze wiederholt. „Denn er (der Mensch) nicht wissend = denn da er nicht weiss, also auch nicht anzugeben weiss was geschehn wird: wie kann ihm da Jemand sagen, wann das unbekannte Etwas eintreten werde. Gewöhnlich falsch: *denn wie es seyn wird;* richtig *Herzf.* — V. 8. von vorn herein ist schwerlich von einem Zurückhalten des entfliehenden Lebens (*Targ. Rosenm. Knob. Herzf.* ff.) die Rede. Das 2. Gl. beweist dafür nichts, denn das 3. zeigt, dass auch das 1. und 2. keineswegs innerlich zusammenzuhängen brauchen. Auf das „entfliehend" käme es eben an; denn andern Falles kann man רוח allerdings hemmen (Spr. 25, 28. 16, 32.). Auch würde, wäre Das der Sinn, nach Massgabe letzterer Stellen בְּרוּחוֹ u. s. w. gesagt seyn. Vielmehr: *hat Gewalt über den Wind* (vgl. Spr. 30, 4. und C. 11, 5., C. 9, 12. mit dem hier folg. Satze). *über den Tag des Todes*] Nemlich des natürlichen vgl. den Ausdruck Hi. 15, 32. 1 Sam. 26, 10. *und keine Entlassung gibts im Kriege*] Im Frieden wohl kriegt man leicht Urlaub oder auch den Abschied. Auch wenn von israelitischem Kriegsbrauch hier die Rede wäre, würde das Gesetz 5 Mos. 20, 5 f. dem Satze hier nicht förmlich widersprechen. Mit Recht steht bei במלחמה der ֑; denn nun folgt der Hauptsatz, welchen die vorhergehenden

als Vergleichungen veranschaulichen. *nicht lässt entrinnen*] Erreicht (Ps. 40, 13.) und ergreift ihn, vgl. Spr. 12, 12., wo רֶשַׁע zu lesen. Zu בעליו s. C. 7, 12. — V. 9—13. Erwiederung Kohelets auf die V. 5—8. aufgestellte Lehre. Er hat Beobachtungen gemacht, die das Gesagte bestätigen, aber auch welche entgegengesetzter Art; und das Zögern der strafenden Gerechtigkeit verführt zum Sündigen trotz dem dass man überzeugt ist, es werde dem Guten gut, dem Schlechten schlecht ergehn. *Diess alles hab ich gesehn*] Wie der Schluss des V. zeigt, ist auch der faktische Inhalt von V. 2—4. unter dem „Alles" mitinbegriffen; V. 2—4. wird von der Antwort V. 5—8. vorausgesetzt und gehört zu ihr. Das Sehen hier ist nicht = geistig erschauen d. i. als wahr erkennen; denn da könnte z. B. dem Satze V. 8ᵇ nicht im Folgenden widersprochen seyn. Für das blosse Denken aber oder Glauben von etwas, das vielleicht nicht wahr ist, kann ראה nicht stehn. Also bedeutet es *sehen, wahrnehmen* im eig. Sinne, wie V. 10.; er sah, wie Unrecht seinen eigenen Herrn schlug, indem er auf Das, was in der Welt geschah (נעשה), sein Augenmerk richtete. *Die Zeit, wo Mensch über Mensch herrscht zum Unglück Diesem*] So wird nemlich V. 5 ff. behauptet, dass Derjenige, welcher vom Mächtigern sich imponiren lässt Böses zu thun, dafür gestraft werde. In der so genommenen Wendung aber wird das Unbefriedigende der Theorie V. 5 ff. leise angedeutet; denn die Frage: wie ergeht es Dem, der das Unrecht befahl? blieb ohne Antwort. Richtig übersetzt *Ew.* Gew.: *es gibt eine Zeit* ff., was Soviel seyn soll, aber nicht ist, als: es dauert eine Zeit lang; und für welchen Sinn עת allein nicht hinreicht. לו auf das erste אדם zu beziehn, widerspricht gar allem Zusammenhange. *Knobels* Erklärung: freilich hab ich auch Tyrannen gesehen, welche ganze Zeiten hindurch ungestraft Böses trieben, greift dem 10. V. vor; und ein adversatives „freilich" ist mit nichts angedeutet. *Aber gerade so sah ich* ff.] בְּ vor der Partikel wie Esth. 4, 16., vor יַעַן z. B. Ez. 13, 10. als ב essent. *begraben werden und kamen zur Ruhe*] Da sie doch der Ehre des Begräbnisses nicht theilhaftig werden sollten vgl. Jes. 14, 19. Jer. 22, 19. u. dazu m. Comm. באו] בוא allein schon ist hier durch den Zusammenhang deutlich, wie in anderem Sinne C. 11, 8. Eig.: sie sind eingegangen, abgekürzt aus der vollständigern Formel Jes. 57, 2. *vom Orte des Heiligen ferne wandeln*] Wäre die Meinung: sie wandern von da hinweg, so würde גָּלָה gewählt seyn; denn der Zusammenhang würde ein gezwungenes Wandern verlangen. Vielmehr schliesst מן den Begriff *fern* ein Jes. 26, 14. 14, 19. Zeph. 3, 18. Hi. 28, 4. Zweckwidrig aber scheint dieses „Wandeln", weil es dass sie leben einschliesst, und die Frevler kurz vorher Gestorbene sind; während der Vf. doch ein הֶבֶל berichten will. Lies, da Koh. auch einen Infin. constr. הֲלֹךְ bietet (C. 6, 8. 9.), יְהַלֵּכוּ = fahren hin, kommen um (vgl. Hi. 14, 20. — מְקוֹם קָדוֹשׁ ist auch hebräisch (3 Mos.

7, 6.); wollte aber Koh. sagen, sie sterben auf ungeweihter Erde, und werden da natürlich auch begraben, so würde er vielmehr אַדְמַת קֹדֶשׁ schreiben (Am. 7, 17. vgl. 2 Mos. 3, 5.). Das parallele בָּעִיר bürgt für die Richtigkeit der Fassung: Ort des Heiligen, d. i. Jerusalem. קדוש, von Einem vorzugsweise ausgesagt, durfte ohne Art. stehn (Hab. 3, 3. Hi. 6, 10.). Hier werden sie im Tode (C. 9, 5.) um so mehr vergessen, weil kein Grabmal in der Heimath ihr Andenken erhält. Der Vf. bezieht sich auf partielle Wegführung von Bürgern Jerusalems, wie etwa jene nach Separad d. i. Sardes Obadj. 20. *welche redlich handelten*] Vgl. 2 Kön. 7, 9. *auch Das ist nichtig*] Vgl. V. 14. גם bezieht sich wohl nicht speciell auf V. 9[b], sondern überhaupt auf die bisher dagewesenen הֲבָלִים. Besteht nun Zusammenhang mit dem Folg., — und Das muss wohl seyn — so exponiren die VV. 11—13., warum הבל. Dass Solches verkehrte Ordnung, und desswegen הבל ist, bringt der Vf. V. 14. nach. Hier liegt ihm die Nichtigkeit darin dass dadurch die Menschen zur Sünde verführt werden. *Weil nicht ungesäumt vollzogen wird das Urtheil* ff.] Schnelle Justiz würde dem Freveln bald ein Ende machen (vgl. Sophokl. El. V. 1505 f.). Der Vf. begnügt sich von מהרה mit dem contradiktor. Gegentheil. Er stellt die langsame Justiz entgegen; was von dieser gilt natürlich noch mehr, wo das Urtheil gar nicht vollzogen oder gar kein Urtheil gefällt wird. פתגם ist das armen. patgam = *Wort, Sentenz* u.s.w., im Aram. und Esth. 1, 20. Mask., so dass, da אין nicht beim finit., wohl aber beim Partic. steht, נַעֲשֶׂה zu lesen und auch Hi. 35, 15. die Punkt. zu ändern seyn wird. Dass עֲשׂוֹת פִּתְגָם nicht bedeutet *Urtheil fällen*, und dass פתגם gegen den Accent als Stat. constr. mit dem Folgenden sich verbindet, ist deutlich. *darum wird voll* u.s.w.] Vgl. C. 9, 3. Das Herz, Sitz der Gedanken, wird voll von solchen (vgl. Ps. 73, 7.) in der Richtung, Böses zu thun (Esth. 7, 5.). — V. 12[a] wird bloss ohne neuen Folgesatz V. 11[a] wiederaufgenommen, und, wieso die langsame Justiz Solches zur Folge habe, exponirt. Wer nemlich einmal gesündigt hat, ohne von der Strafe ergriffen zu werden, der sündigt begreiflich wieder und immer wieder, und kann's lange treiben. — אשר] *weil*, wie V. 11., nicht *welcher;* auch wäre „welcher" nicht = wer. חטא ist vermuthlich (s. C. 9, 18.) des folg. Gutturals wegen mit ְ punktirt (dgg. C. 7, 26. 9, 2.); die Punktirung des עֹשֶׂה als Partic. wird durch מאריך bestätigt. מאריך] Nemlich Böses zu thun. Das beigefügte לו deutet darauf hin, dass wir nicht einfach ימים (V. 13.) ergänzen dürfen, wie C. 7, 15. *Obschon ich wohl weiss*] Das Partic. geht mit Nachdruck dem Subj. voraus. Der Vf. spricht offenbar communikativ (Röm. 7, 18. 14 ff.): אני = האדם V. 11. *dass es gut ergehn wird* ff.] Schliesslich, am Ende aller Enden. Man urgire den 2. Mod. im Gegensatze zu den vorausgegangenen Particc. *welche sich vor ihm fürchten*] Vgl. 1 Tim. 5, 3: *Χήρας τίμα, τὰς ὄντως χήρας. Dem Schatten gleich*

ist wer nicht Furcht hat ff.] S. zu C. 6, 12. *Vulg.:* sed quasi umbra transeant qui non timent etc. Fälschlich zieht die Accent. und ihr getreu auch die Auslegung der Neuern כצל zum Vorhergehenden. Ist denn der Schatten, weil er nicht יאריך ימים, etwa קְצַר־יָמִים? — V. 14—17. Daraus, dass den Guten oft trifft, was den Bösen treffen sollte und umgekehrt (V. 14.), ergibt sich, dass die Tugend das Glück des Menschen nicht begründet. Sein Heil liegt im Geniessen, welches die Frucht des Augenblicks pflückt, anstatt lange und vielleicht vergeblich auf seinen Lohn warten zu müssen (V. 15.). Eine solche Weltordnung Gottes ist allerdings unbegreiflich: Das hat Kohelet mit seiner Weisheit begriffen (VV. 16. 17.). — Zu V. 14. vgl. V. 10. und C. 3, 16., wo von menschlicher Justiz die Rede war. *indem es für den Menschen kein Glück gibt* ff.] Auch der Frevel nemlich, so wenig als die Tugend, kann ihm das Glück verbürgen, weil neben den Erfahrungen VV. 14. 10. auch solche entgegengesetzter Art vorliegen; was VV. 10. 14. offen gelassen wird. *und Das hafte ihm an für seine Mühe*] hefte sich gleichsam an seine Sohlen; vgl. רדף z. B. Ps. 23, 6. und 1 Mos. 30, 30., auch דבק mit dem Akk. 1 Mos. 19, 19. Nicht: *und Das bleibt ihm für seine Mühe* (*Ew.*), oder: *wird ihm zu Theil durch seine Mühe* (*Knob.*). Dem „bleiben“ widerstrebt der Wortbegriff; und dem mit כי eingeleiteten הוּא חֶלְקוֹ C. 3, 22. 5, 17. ist der Satz nicht parallel. Besser *Herzf.:* — *möge ihn begleiten bei* ff. — Die VV. 16. 17. hängen als Vorder- und Nachsatz zusammen, und mit V. 15. dadurch, dass הָאָדָם V. 15. für V. 16^{b} das Subj. bildet, indem הענין von בעמלו V. 15. nur die Wiederaufnahme ist. Der Vf. will seinen Satz V. 15. hier nicht damit begründen, dass das Philosophiren als resultatlos auch kein Gut sey; denn es hat ein Resultat wenn auch ein negatives V. 17. Seine Meinung geht vielmehr dahin: Da man das geheimnissvolle Wirken Gottes nicht durchschauen und absehn kann, so vermag man auch nicht — was das Beste wäre — sich nach ihm einzurichten, sich ihm anzuschmiegen; es bleibt also nichts übrig, als sich dem Sinnengenuss zu ergeben und über sich ergehn zu lassen, was Gott beschliesst. Die V. 15. 16. könnten somit doch durch כי = *denn* verbunden seyn. — Vgl. C. 1, 13. 14. 17. *dass der Mensch nicht vermag das Thun zu fassen* ff.] Dieses Thun ist eben das göttliche, dessen Erwähnung vorhergeht; und der Satz ist von vorn als Antiptosis (vgl. 1 Mos. 1, 4. 4 Mos. 32, 23.) angelegt. Das Thun der Menschen ist als menschliches schon zu begreifen, aber nicht so der Gedanke Gottes, welcher dieses Thun in seiner Hand hat (C. 9, 1.) und die Richtung desselben bestimmt (vgl. V. 11.); welcher den Drang, der schlaflos macht (V. 16.), die Leidenschaft u. s. w. ihnen eingepflanzt hat. Diess ist es, was seit C. 3, 11. dem Vf. namentlich durch die Untersuchung C. 6, 1—8, 14. klar geworden ist. בשל אשר] Es liegt sehr nahe, mit *Ew.* בְּכָל־אשר zu emendiren, wie vielleicht auch

LXX *Vulg. Syr.* gelesen oder vermuthet haben. Es widerspricht, da כ und שׁ in keinem der beiden Alphabete sich ähneln, die Unwahrscheinlichkeit eines solchen Verderbnisses aus dem Planen ins nahezu Unverständliche, und zugleich die Analogie Jon. 1, 7. 8. 12.; vgl. auch das aram. בְּדִיל דְּ, *darum dass.* Eig.: *Mit* (Dem) *welches an Dem, was er sich bemüht* = Mit Dem, was an seiner Bemühung ist, mit dem an ihr ersichtlichen Eifer oder Talente; vgl. das Deutsche: es ist nichts damit; was ist an der Sache? ולא ימצא] Vgl. C. 7, 28. *gedächte es zu erkennen*] sich vornähme, es zu erforschen.

Cap. IX, 1—10.

Da auf solch leidiges Leben gar noch Vernichtung folgt, so gewinne man ihm die heitere Seite ab.

In der C. 8. angegebenen Weise bestimmt Gott das Schicksal der Menschen und auch, zum Theil ebendadurch, ihr Thun und Lassen; der Mensch hat nichts in seiner Hand. Es muss aber die Verfügung Gottes wegen ihrer Unerklärbarkeit dem Menschen als ein Walten des Zufalles erscheinen; was an sich schlimm, und von schlimmen Folgen begleitet V. 1—3. Ueber alles Das könnte man sich trösten, wenn man nur nicht sterben müsste; denn das Leben ist doch besser, als der Tod; und mit dem Tode ist Alles aus V. 4—6. Also freue man sich des kurzen Lebens, und beute es aus; denn Gott selber will, wir sollen es geniessen V. 7—10.

Gleich dem vorigen zerfällt auch dieser Abschnitt deutlich in drei Theile, zu vergleichen mit Obersatz, Untersatz und Schlussfolge. Bemerkenswerth ist, wie der Grundsatz C. 3, 22. hinter ähnlicher Begründung hier V. 7 ff. in Form der Aufforderung vorgetragen und ernstlich und beredt empfohlen wird. Das Hervorstechende im 1. V. ist das „und ihre Handlungen" (vgl. C. 8, 11.), und interessant, dass V. 4., zwar nur um ihn abzulehnen, der Gedanke gefasst wird eines Fortlebens durch alle Geschlechter hindurch.

Vers 1., obwohl offenbar neu anhebend, setzt von C. 8, 17. her die Rede fort; die beiden VV. 16. 17. vermitteln den Uebergang von C. 8, 1—15. her. *Ja Diess alles führt' ich mir zu Sinne*] Nemlich was sofort folgt. Er that Das damals, als er C. 8, 16. „seinen Sinn richtete Weisheit zu erforschen". *und erforschte Alles diess*] Ueber den Begriff von בור = ברר s. zu C. 3, 18. Der Infin. constr. mit לְ setzt an der Stelle des absol. (vgl. z. B. Jes. 42, 24. mit Ez. 20, 8.) das finitum fort (vgl. 1 Sam. 8, 12.); was nach Construktionen, wie Jes. 38, 20. 10, 32. keine Schwierigkeit hat. — Was hier von den Rechtschaffenen und Weisen ausgesagt wird, ist auch von den Bösen und den Thoren wahr

(vgl. האדם in b), in diesem Falle aber dem Vf. kein Gegenstand der Klage. Die Guten und Weisen interessiren ihn zunächst; ihn schmerzt, dass die positiven Mächte, Tugend und Weisheit, unselbständig und an sich unvermögend seyn sollen. *und ihre Handlungen in der Hand Gottes*] Sie sind seinem unerforschlichen Weltplane (C. 8, 17.) ein- und untergeordnet. Darum bedingt und lenkt er sie durch Lebensverhältnisse und Schicksale, nachdem er von vorn herein im Geiste des Menschen ihre Wurzel angelegt hat. Was also der Mensch thut, thut durch ihn Gott (C. 11, 5.). *so Lieben, wie Hassen*] Die beiden Gegensätze sind correlativ, nicht etwa durch das erste גם der Satz mit dem Vorigen verbunden, so dass von den Handlungen weiter zu ihrer Quelle, Gefühlen und Neigungen z. B., fortgeschritten würde. Es ist vielmehr zweierlei Thun entgegengesetzter Art beispielsweise erwähnt, um הַכֹּל zu umfassen. Es bildet aber zu הכל nicht etwa אין den Gegensatz, = *nichts;* was sprachwidrig wäre. Jene Worte gehören somit nicht noch zu [a], sondern sind zu יודע Akkusative. In [a] sind aber deutlich die noch zu begehenden Handlungen verstanden; so gestaltet sich das Wissen („nicht ist wissend der Mensch") zum Vorherwissen. Da der Mensch seine Handlungen nicht in seiner Gewalt hat, so weiss er auch nicht, ob er lieben oder hassen wird. *Alles liegt ihnen voraus*] In dunkler Ferne, ist für sie etwas Ungewisses. Was Gegenstand des Wissens ist oder als solcher gedacht werden kann, würden sie durch das Wissen (subjektiv) hinter sich haben. — Vom hinter sich Kriegen dadurch, dass man etwas erlebt, ist hier keine Rede. — V. 2. wird הכל wiederaufgenommen, aber, wie auch die sofort folgende Besonderung zeigt, in persönlichem Sinne. *Alle sind gleichwie Alle trifft Ein Zufall*] Dass מקרה אחד zu gleicher Zeit als Präd. zu הכל und als Subj. zu כאשר לכל gehöre, war für den Punktator zu hoch, so dass er, statt bei אחד den –, zu לכל den – setzte; allein *Alles wie Allen* (*Knob.*) oder: *Alles ist wie Allen* (*Ew.*) ist und bleibt unverständlich, und *Herzfeld's: Alles, wie es Allen gehen soll*, fügt zum Unsinn noch einen Sprachfehler. Die zwei hier zusammengezogenen Sätze werden, der zweite voran, sofort entwickelt. C. 3, 19. sind die beiden Satzverbindungen auseinandergehalten; hier V. 3. kehrt der zweite Satz zurück; und schon C. 2, 14. fand der gleiche Gedanke einen noch deutlichern Ausdruck. S. überhaupt meine Abhandlung: das Königreich Massa, in den Tübing. theol. Jahrbb. v. 1844. S. 278. — Es sind Alle Ein Zufall, d. h. Geburten Eines und desselben zufälligen Geschickes, nicht nur sofern sie überhaupt, — man weiss nicht, warum? — sondern auch sofern sie früher oder später, da oder dort, zu Weisheit oder Thorheit u.s.w. prädestinirt ins Leben treten und hinfort leben. Allen wird Ein Zufall — das Schicksal der Menschen, wenn es auch als ein vielfach verschiedenes, ja oft entgegengesetztes in Erscheinung tritt, behält doch immer denselben Charakter der Zufälligkeit,

ist als wirkend gedacht stets dieselbe „blinde" Macht des Zufalls. Darauf, dass alle Menschen das gleiche Loos zu sterben trifft, ist hier hinter V. 1. (und vgl. zu V. 3.) der Sinn nicht einzuschränken. *den Guten und den Reinen*] Der Abwechslung wegen schreibt der Vf. auch nachher הנשבע, nicht כנשבע; und so beginnt er hier, gleichartige Begriffe zusammenzuordnen, sofort aber zieht טהור seinen Gegensatz nach sich. Der Vf. beginnt mit allgemeinen Begriffen, begleitet sie sodann, weil sie auch der besondern Sphäre der Legalität eignen, mit solchen aus der moralischen — denn so ist wohl hinter טוב die Reinheit und Unreinheit aufzufassen — und tritt zuletzt über auf das Gebiet der Religion. *wie wer den Eid fürchtet*] Eine Spur der strengern Ansicht von Matth. 5, 37.; vgl. dgg. C. 8, 2. כאשר ist die Conjunktion, ירא das Partic., das seinen Akkus. ähnlich, wie z. B. in צַדִּיק עַבְדִּי Jes. 53, 11. mit dem Adj. geschieht, vorausschickt vgl. Nah. 3, 1. Jes. 22, 2. Beim finit. ירא würde er nachfolgen. — Nachdem V. 2. der Vf. die Thatsache angegeben, bezeichnet er sie V. 3. fortschreitend als eine schlimme. Davon aber, dass die Menschen Ein Zufall sind, abstrahirt er nun; denn darin dass es Menschen gibt und in ihre Verschiedenheit von vorne herein wird man sich wohl finden müssen. *Das ist übel in Allem* ff.] Diese Zufälligkeit durchdringt nemlich das ganze Menschenleben, beschlägt alle seine Verhältnisse, stört und verwirrt Alles. Da רע den Artikel nicht trägt (s. dgg. Jos. 14, 15. Hohel. 1, 8.), so ist nicht mit *Rosenm.* u. Aa. zu erklären: arg unter Allem, vorzugsweise arg, das Aergste. Richtig *Ew.* — Der Zusammenhang zwischen [a] und [b] lässt sich kaum anders fassen, als so dass in Folge dieses thatsächlichen Verhältnisses das menschliche Herz erfüllt wurde u. s. w. Das an sich schon Ueble gebiert noch ein weiteres Uebel. Dann aber ist מקרה אחד לכל auch nach C. 8, 10. zu erklären, wofür schon die grosse Aehnlichkeit von [b] mit C. 8, 11[b] spricht. Dass das gemeinsame Schicksal, sterben zu müssen, solche schlimme Folgen habe, kann Koh. gar nicht behaupten. Es erhellt, dass וגם וגו nicht mehr von כי abhängt; denn der Vf. will Ein רע namhaft machen, nicht mehrere. *und Unvernunft wohnt in ihrem Herzen*] Vgl. C. 8, 2—4. die Rede eines ebendesshalb Unweisen. Auf diese Weise wird das Leben elendiglich aufgebraucht; und was nachher? *und nachher — zu den Todten*] אחריו kann nicht des Sinnes seyn wie C. 6, 12. 7, 14.; der erforderliche Gegensatz ist: nachher, nachdem dergestalt das Leben von Uebeln heimgesucht worden. Also ist das Suff. neutral zu fassen: *nachdem, nachher* (Jer. 51, 46.), vgl. אַחֲרַי ohne Suff. Spr. 28, 23. Die Präp. der Bewegung אל weist darauf hin, dass der Sinn von: *da geht es* oder: *da wandern sie* den Satz zu ergänzen hat. — V. 4 ff. Zunächst wird das letzte Gl. von V. 3. begründet. Liest man das K'tib (יְבֻחַר) = *wer hat eine Wahl?* ob er nemlich sterben wolle, oder nicht: so muss אל כל־החיים zum Folgenden

gezogen werden; und es resultirt ein unwahrer, hier ganz ungehöriger Gedanke. Das K'ri bietet יְחֻבַּר, also: *wer ist, der sich gesellen dürfte zu allen Lebendigen?* und als hätten sie das Verb. חבר hier gesehn, übersetzen auch *Targ.* LXX *Syr.; Vulg.:* Nemo est, qui semper vivat; vgl. Ps. 89, 49. Es könnte, da die Wurzeln חבר, בחר, ברח gleichzeitig existiren, hier wie 1 Sam. 20, 30. LXX (*μέτοχος*) und Ez. 17, 21., wo viele Zeugen, unter denen auch die Soncin. Bibel, מִבְחָרָיו lesen, ein Missgriff begangen worden seyn. Da indess auch بَحْر *Meer* auf חבר zurückgeht, ܒܚܘܪ im Arab. بُحُور lautet und C. 12, 6. ein ähnlicher Fall von Umsetzung vorkommt: so ist vielleicht eher zu urtheilen, dass der Vf. selbst יבחר im Sinne von יְחֻבַּר geschrieben hat. Der Sinn, welchen die Worte haben müssen, ist unzweifelhaft; der Vf. perhorrescirt die Idee des ewigen Juden. Nun ist aber auch der Acc. ֗, welcher mit der Lesung יִבָּחֵר zusammenhängt, zu streichen, und der ֑ bei החיים zu setzen. Gut bemerkt *Ew.*, dass die Wendung selber durch אל־המתים V. 3. veranlasst sey. *da ist Zuversicht*] Vgl. Hi. 11, 18. Nemlich in dem Falle, welcher so eben fragend in Aussicht genommen wurde. Ja ein Solcher könnte unbekümmert seyn, könnte lachen; denn er wäre lebendig; und *ein lebendiger Hund ist besser* ff.] Ist besser daran; besser ein lebendiger Hund seyn, als u.s.w.: ein Spruch, den (s. *Rosenm.* zu d. St.) auch die Araber kennen. „Hund", „todter Hund" (2 Sam. 9, 8.) ist sprichwörtlich für ein verächtliches Geschöpf. ל vor כלב leitet den im Satze voraussteheden Cas. rect. ein vgl. 2 Chr. 7, 21. Jer. 18, 16. Wäre der Dativ beabsichtigt, so dürfte הוא vor טוב nicht stehn; und es würde noch eher כלב־חי טוב לו וגו׳ gesagt seyn. — Der letzte Satz von V. 4. wird V. 5. begründet. Aecht orientalisch witzig ist der Unterschied, welcher hier zwischen den Todten und den Lebenden gemacht wird, als wenn das der einzige wäre. Die Todten haben keines Dinges mehr ein Wissen; und auch das Wissen der Leute um sie geht verloren. Sie haben ihren Lohn dahin; *denn vergessen wird ihr Gedächtniss*] Was der mindeste Lohn wäre; das Mindeste, was ihnen noch zu Gute kommen könnte, Erhaltung ihres Andenkens, findet nicht statt. Die Wahl des nicht sehr passenden שכר (V. 6. חלק) scheint in Anspielung auf זֵכֶר getroffen zu seyn; gleichwie sofort קנאתם an שנאתם assonirt. — V. 6. setzt fort, von vorn herein mit rührender Innigkeit des Tones, indem elegische Stimmung den Vf. übermeistert. — Vgl. V. 1b. — C. 4, 4. Falsch *Knob.:* Woran sie mit Liebe hiengen u.s.w., Das alles ist für sie (?) auf immer dahin. Ob die Gegenstände ihres Liebens ff. אָבְדוּ, ist sehr die Frage; vielmehr die רְפָאִים, ein Scheinleben führend, „expertes sunt omnium affectuum" (*Rosenm.*, der aber zugleich die Infinitive auch passivisch fassen will). — V. 7—10. Die Nutzanwendung aus der VV. 5. 6. erörterten Wahrheit. Man

beachte die Reihenfolge: Essen, Trinken, Kleidung. Wein war nicht das gewöhnliche Getränke, sondern üblich bei feierlicher oder freudiger Veranlassung Jes. 22, 13. 1 Mos. 27, 25. בלב טוב] Vgl. C. 7, 3. — 1 Sam. 25, 36. C. 10, 19. In fröhlicher Stimmung, wohlgemuth. *denn vorlängst hat Gott gut geheissen dein Thun*] Nemlich dieses dein Thun, מעשיך als Sing. gedacht (vgl. 1 Sam. 19, 4.). Gott hat es zum voraus genehmigt, so dass du dir darüber keine Scrupel zu machen hast, die die Freude des Sinnengenusses stören könnten. — Essen und Trinken selbst beweist noch keine freudige Stimmung (Ps. 127, 2.); darum steht בשמחה und sein Synonym ausdrücklich dabei. Weisses Gewand dgg. und sich Salben zeigt an, dass man nicht trauert; die Heiterkeit der Seele findet ihren Ausdruck in lichtem Gewande und im Glanze der Gesichtshaut; vgl. 2 Sam. 19, 24. dgg. Ps. 35, 14. Mal. 3, 14. — 2 Sam. 12, 20. dgg. 14, 2. Das Oel wurde wohl über den Scheitel ausgegossen und sollte auch das Haar geschmeidig machen (Ps. 133, 2.), bezweckte aber nicht, wie die Narde (Mc. 14, 2.), zugleich die Empfindung des Wohlgeruches. — V. 9. Fortsetzung. Vgl. Spr. 5, 18. 19., oben C. 2, 8 am Schlusse und für ראה C. 2, 1. Ps. 34, 13. *die er dir verliehen hat*] Die Beziehung des אשר und das Subj. sind beide unmittelbar deutlich (vgl. auch C. 5, 17.); und mit Recht ist nicht נָתַן punktirt. — Die kürzere Wiederholung כל ימי הבלך lassen LXX und die aram. Uebers. weg; jedoch in der *Vulg.* stehn die Worte, und sie sind von grossem Nachdruck. היא statt הוא ist ein schlechtes K'tib der babylon. Juden; vgl. C. 3, 22. 5, 17. *und für deine Mühe* ff.] Solche Freuden sollen nach Gottes Willen dich für alle Mühseligkeit entschädigen, die er dir ebenfalls schickt und die du ohnehin und umsonst hast. *Was deine Hand erreichen mag*] Der Sinn dieser Formel, welche sofort noch vervollständigt wird, erhellt weniger aus Parallelen wie 1 Sam. 10, 7. Richt. 9, 33., als aus 3 Mos. 12, 8. 25, 28. Nicht: was dir zufällig vor die Hand kommt (*Knob.*), sondern: was sich dir darbietet, es mit deiner Kraft zu vollbringen, d. i. was in den Bereich deiner Kraft fällt (vgl. כֹּחַ יָדִי und וַתִּמְצָא יָדִי Jes. 10, 13. 14.). Dass בכחך nicht zu עֲשֵׂה gehört, ist deutlich; es würde in diesem Falle der Sinn בְּכָל־כֹּחֲךָ (1 Mos. 31, 6.) oder עֲשֵׂה בְּכֹחַ erheischen. — Wie es mit diesem Rathschlage gemeint sey, erhellt aus dem Satze des Grundes, nemlich: man solle sich rühren, und auch geistig, mit Verstande handelnd; denn mit Thätigkeit und Denken sey es jenseits aus. Diese Ermahnung hängt einmal durch die Erwähnung des עָמָל V. 9. mit dem Vorigen zusammen. Sodann aber ist die Thätigkeit Befriedigung innern Triebes und beabsichtigt in irgend einer Weise ebenso wie das Essen ff. die Vergnügung des Subjektes, so dass כל die einzelnen מַעֲשִׂים V. 7—9. mitumfasst, und Vers 10. sehr gut den Schluss macht.

Cap. IX, 11—X, 20.

Die Weisheit nützt oft dem Weisen nichts, nur Andern. Der Thor stiftet Unheil und bringt sich ins Unglück.

Den Anstoss zu der Erörterung in diesem Abschnitte gibt der letzte V. des vorigen. Nachdem der Vf. V. 7 ff. begonnen hatte: iss und trink und lebe bis du stirbst, hätte er fortfahren gekonnt: und plage dich nicht mit Philosophie; denn dabei kommt nichts heraus. Statt dessen hat er V. 10. zu Thätigkeit und indirekt zu Anwendung des Verstandes aufgefördert; und nun steigen ihm aus Beobachtung und Erfahrung zunächst Bedenken auf, welche er bis V. 16. auseinandersetzt (vgl. übr. Vorbm. 6.). Die beiden folgg. VV., deutlich auf V. 14—16. fussend, bahnen das 10. Cap. an: die Kritik der Thorheit, und zwar zunächst der mächtigen hochgestellten mit ihrer nachtheiligen Wirksamkeit, nachtheilig auch für den Thoren selbst — V. 10. Sodann die Thorheit des Unmächtigen, Geringen, der nicht durch sein Thun der Welt viel schaden, wohl aber durch unvorsichtige Reden sich selbst ins Verderben stürzen kann.

VV. 11. 12. Dass eine Kraft des Menschen ihre Wirkung thue und ihr Ziel erreiche, hängt nicht von ihm ab; vielmehr wird er vom Schicksale gefangen gehalten. — Vgl. C. 4, 1. — *Dass nicht den Schnellen der Lauf gehört*] Zum Laufen hilft nicht schnell seyn. Die Meinung des folg. Gl. bestimmt sich nach 1 Sam. 17, 47. 2, 9.; was aber hier vom Raschen und vom Starken gesagt wird, ist nur Einleitung für die folgg. Gll. V. 13 ff. ist nur noch von der Weisheit die Rede; und hier wird sie durch drei Synonyme betont, in welchen jene drei V. 10[b] wiedererscheinen. — Vgl. C. 10, 12. חן ist *Gunst*. — *sondern Zeit und Zufall trifft sie alle*] Die Zeit hier ist nicht jene des 12. V., bis zu deren Eintreten der Mensch sein Geschäft ungehindert vollbracht haben könnte; פגע ist *was Einem begegnet* oder *zustösst*. Also: es kommt auf Zeit und Umstände an, hängt von zufälligen Umständen ab. *denn auch seine Zeit weiss* u. s. w.] Schluss a majori ad minus. Sogar über die Zeit seiner selbst, über seine Person und sein Leben, geschweige (V. 11.) über seine Handlungen, gebietet eine Macht ausser ihm. Dass nicht er über seine Zeit (die Zeit seines Todes vgl. zu C. 7, 17. Jer. 27, 7.) bestimme, erhellt eben aus seiner Unkenntniss derselben. יוקשים] Partic. Pu. Ew. §. 169. d. Dass das Partic. hier steht, nicht der 2. Mod., entscheidet über die Auffassung des Ganzen. Die Menschen sind also gefangen während der Dauer ihres Lebens und gleichen den Vögeln in der Schlinge, die des Momentes gewärtig sind, dass der Vogelsteller komme um ihnen die Hälse umzudrehn. — Also gesehn hat Koh., wie ihrem Besitzer die Weisheit nichts half. Dgg. (V. 13 ff.) sah er auch, dass sie

Andern trefflich zu Statten kam, der Weise indess keinen Dank, keine Gunst (vgl. V. 11.) damit erndtete. *Auch Das hab ich gesehen: Weisheit* ff.] Lies זֶה und setze zu רָאִיתִי den ֑ (vgl. C. 7, 27.). Die Punkt. will: auch Das hab ich als Weisheit erschaut. זה wäre von חכמה attrahirt, und die Constr. mit doppeltem Akkus. wie C. 7, 25; allein das Seitenstück fehlt. גדולה אלי] Vgl. Jon. 3, 3. Sie war für mich gross, kam mir gross vor. Diess darum, weil sie (V. 18.) stärker als Kriegswaffen; weil sie bei ungünstigen äussern Verhältnissen ein grosses Heer besiegte. Geringe Zahl der Vertheidiger folgt in sofern aus der Kleinheit der Stadt nicht nothwendig, weil sie ausser ihren Bürgern noch Besatzung eingenommen haben könnte; daher wird der Umstand ausdrücklich angemerkt. *an die kommt ein mächtiger König*] Vor die rückte ff. — Das abgerissene עיר wird durch das Suff. in אליה wiederaufgenommen. מלך ist überhaupt Kriegesfürst (vgl. Hi. 29, 25. mit 1 Kön. 11, 24.). Gross (גדול) ist er, sofern er ein grosses Heer befehligt (Jer. 27, 7. Esr. 5, 11. vgl. 1 Sam. 25, 2.). — מצורים zweier Handschrr. müsste vielmehr מְצָרוֹת lauten (Jes. 29, 3.). מָצוֹד ist die hebr. Form für מְצָד (1 Chr. 12, 16.) und umfasst, von צוד imminere (in feindlicher Absicht) abgeleitet, die Belagerungswerke, sofern man dieselben baut, wie דָּיֵק (Jer. 52, 4.), Wandelthurm, Warte. Ueber diese Stadt und den König, welche beide innerhalb des Gesichtskreises eines Judäers zu suchen sind, s. Vorbm. 4. — *es fand sich in ihr*] Eig. man fand, nicht: er, der König, fand. *aber Niemand gedachte* u. s. w.] Nicht: Niemand hatte vorher an ihn gedacht. An den מסכן hätte man auch nicht zu denken gehabt, sondern an den חכם. Vielmehr: nachdem die Gefahr abgewendet war, vergass man den Dienst, welchen der מסכן geleistet hatte. Dass Diess die Meinung, erhellt auch aus V. 16.; vgl. übr. auch z. B. 1 Mos. 40, 23. — Was der Vf. V. 16. sagt, hat er sich nemlich von dem eben erzählten Vorfalle abgenommen. Die Meinung ist nicht: ich sagte damals, sag' es jetzt aber nicht mehr; denn es ist Solches (vgl. V. 18[b]. V. 17.) noch jetzt seine Meinung. Es fragt sich nur: hängt V. 16[b] auch noch direkt von אמרתי אני ab, oder sind diese Worte gegen Das, was er sich in [a] sagt, eine Einwendung? Ich glaube Ersteres. Zwar in dem besondern Falle hat man seine Weisheit nicht verachtet und auf seine Worte wohl gehört. Allein Das war ein Ausnahmsfall, da Noth an den Mann gieng; und nachher vergass man seiner. Hierauf, auf V. 15[b] gründet sich 16[b], gleichwie auf 15[a] auch 16[a]. Zu beachten sind die Partcc., das dauernde Verhältniss bezeichnend. — V. 17.: „Obschon, wie sich da gezeigt hat, solche Worte mit Gelassenheit angehört, dem Geschrei eines Gebieters über Thoren den Sieg abgewinnen.“ Das ruhig Anhören der Worte verspricht ihre Befolgung, welche hier miteingeschlossen ist. — Nicht darum, weil die Thoren die vielleicht weisen Befehle des Gebieters schlecht vollziehen; sondern er ist selbst

auch einer von den Thoren. Den Weisen darf hier nicht wieder ein Weiser gegenüberstehn; und als Thoren bezeichnet ihn schon das tobende Geschrei, welches zur ruhigen Gelassenheit (der Hörer zwar) den Gegensatz bildet. — Vers 18. hängt deutlich mit dem Vorhergehenden noch zusammen. In [a] kehrt mit bestimmter Beziehung auf VV. 14. 15. die Sentenz V. 16[a] zurück; und mit dem חוטא ist (vgl. C. 10, 4.) ein מוֹשֵׁל wie jener V. 17. angedeutet. „Die Weisheit ist besser als Werkzeuge des Krieges", wohl nicht nur weil stärker, erfolgreicher (V. 17.), sondern zugleich, sofern sie sich hier gegenüber den verderblichen Waffen als schützend und erhaltend gezeigt hat. Allein wenn nun Einer die Waffen hat aber keine Weisheit, so kann er viel Gutes, vieles der Art wie die Weisheit etwas ist, verderben. Das zweite טובה ist in Beziehung auf das erste gesetzt; und der Vf. macht hiemit den Uebergang zur ersten Hälfte des 10. Cap. Nicht nur also findet Weisheit oft kein Gehör und kann dann nichts wirken, sondern der Thorheit steht auch nicht immer Weisheit entgegen, welche die verderbliche Wirksamkeit Jener hemmen könnte. — Statt חוטא scheint früher חטא gestanden zu haben (zu Ob. 21.); denn der *Syr.* übersetzt *Sünde* = חֵטְא, wie auch 9 Hschrr. lesen; aber חֹטֵא verlangt der ganze Zusammenhang. — C. 10, 1. Auf den ersten *Anblick* sollte man זבובי מות für das Obj. halten; in welchem Falle nothwendig *todte Fliegen* zu übersetzen wäre, und für יביע sich זוב Klagl. 4, 9. zur Erklärung böte. Allein [b] würde selbst durch vergleichende Cop. angeschlossen (s. C. 7, 1. Hi. 5, 7.) nicht mit [a] harmoniren; ohne Cop. auf gleicher Linie fortfahrend, muss der Satz der ersten VH. genau entsprechen. Beide laufen in verschiedenen Gebieten einander parallel, und ihr Inhalt muss ganz ähnlich seyn; Solches ergibt sich aber nur dann, wenn wir זבובי מות zum Subj. machen. Nun erkläre man aber nicht: *giftige Fliegen.* Man sieht nicht ein, warum auf giftige die betreffende Handlung eingeschränkt würde; und was wären denn das für Fliegen? Wespen? Diese stechen die Salbe nicht; und Das würde auch nichts schaden. Das Oel stinkend machen würden sie nur dann, wenn sie hineinfielen und todt darin verblieben. Allein diese Bedingung wäre nicht angemerkt; während sie, wenn wir *todte Fliegen* übersetzen, von מות involvirt wird. Es müssten nicht gerade Fliegen, es könnten auch andere todte Körper seyn; aber Fliegen fallen etwa am ehesten in den Salbentopf; und der Vf. hält sich an den öfter vorkommenden Fall, an die Erfahrung. כלי מות z. B. (Ps. 7, 14.) beweist für „tödtliche" Fliegen desshalb nichts, weil in dieser Formel nicht wie in unserer eine doppelte Beziehung des מות von vorne denkbar ist. Dgg. ist zuzugestehn, dass כלי קרב im vor. V. an כלי מות erinnernd dem Vf. die Wendung anstatt des planern זְבוּבִים מֵתִים (vgl. z. B. C. 9, 4. Jes. 37, 36.) an die Hand geben mochte. Wie kann nun aber dieser Plur. mit dem Sing. des nachfolgen-

den Verb. construirt seyn? Keiner der Fälle Ew. §. 307^{c}., in welchen das Verb. sich nach dem Genitive richtet, ist ganz analog; auch würde „eine todte Fliege" (wie *Ew.* übersetzt) hinreichen und zu חוטא אחד C. 9, 18. sowie zum Verglichenen, einem Sing., besser passen. Den Sing. des Subj. erheischt das Präd.; und man sollte demnach glauben, dass mit dem Bindelaut (Ew. §. 211^{b}) זְבוּבֵי־מָוֶת (vgl. z. B. אֲדֹנִי־צֶדֶק Richt. 1, 6.) vermuthlich aus dem Grunde der Euphonie beabsichtigt sey. Allein wahrscheinlicher bleibt eine Vereinzelung des allgemein Angefangenen, welche in unserem Falle nicht auffallender wäre, als V. 15. Hos. 4, 8. (dgg. Sach. 14, 12.); vgl. Ew. §. 309^{a}. Fälle, wie Spr. 16, 2. sind zweifelhaft. *macht stinken, macht gähren das Oel des Händlers*] Nemlich nicht etwa macht die Salbe die Fliege gut, sie einbalsamirend; sondern die Fäulniss des todten Körpers theilt sich der Salbe mit. יביע eig. *bringt in Fluss* durch Zersetzung, welchen Process aufsteigende weisse Bläschen verrathen. „Des Händlers", das in den Handel kommt, nicht das schlechteste also, vielmehr kostbares. Der טובה im vor. V. entspricht hier ein טוב, nachher כבוד, *Kostbarkeit, köstliches Gut* genannt. *gewichtiger als Weisheit* ff.] Was hat mit dem Oele die Weisheit zu thun? Sie, auf die es eben ankommt, kann in die Vergleichung nur auf den Titel hereinkommen, dass jenes Oel um seiner künstlichen Mischung willen ein Werk der Weisheit ist. — יקר steht hier offenbar in einer seiner ursprünglichen sehr nahe verwandten Bedeutung, = fällt mehr ins Gewicht, schlägt durch Jenen gegenüber. *ein wenig Thorheit*] Dem מעט entspricht זבוב, ein kleines Thierchen, dem סכלות ebenso מות vgl. נָבָל neben נְבֵלָה und νεκρὸς Mtth. 8, 22. — 1 Tim. 5, 6. — V. 2—4. Wenn ein wenig Thorheit so grosse Wirkung thun kann, so könnte man schon wünschen, neben der Weisheit ein Bischen von ihr zu besitzen. Allein in kleiner Dosis dem Weisen wird sie nicht abgegeben; *οὐ γὰρ ἐκ μέτρου*, heisst es auch hier, *δίδωσιν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα* (vgl. Joh. 3, 34.). Man müsste des Tropfens Thorheit halber auf die Weisheit verzichten; denn der Thor ist allemal ein arger Thor, und zwischen ihm und dem Weisen besteht ein diametraler Unterschied. Es gab damals noch keine Halbnarren, wie in unsern Tagen der Zerrissenheit. Ueber V. 4. s. nachher. *ist auf seiner Rechten*] Er hat das Herz auf dem rechten Flecke. Das Herz aber als Sitz des Verstandes steht hier wie öfter geradezu für den letztern. Die Deutung des Bildes ist leicht. So brauchen auch wir *linkisch* für ungeschickt, weil die linke Hand die minder geübte und gewandte ist; vgl. übr. auch Plutarch. de garrul. c. 7. — V. 3. Fortsetzung. Eben weil er ein Narr ist, vergisst er, wenn er sich auf den Weg macht, das Nothwendigste nemlich den Verstand mitzunehmen. Aber warum hebt der Vf. gerade den Narren auf dem Wege hervor? Er meint nicht ihn auf Reisen, sondern Denselben, wenn er überhaupt ausgeht, und so die Leute

mit ihm und seinem Unverstande in Berührung kommen. Blieb' er zu Hause, so würde seine Dummheit weiter nichts schaden, und gienge auch Niemanden etwas an. — בדרך, den Nachdruck tragend, hängt von הלך ab; in geschlichteter Wortstellung würde וְכַאֲשֶׁר הַסָּכָל הֹלֵךְ בַּדֶּרֶךְ gesagt seyn. חסר wie C. 9, 8. *und er denkt von Jedem: er ist ein Narr.*] Und doch spricht er von Jedem, den er antrifft, dem er begegnet, u.s.w. Ganz natürlich Diess. Sich selbst nemlich hält der Thor für klug, und darf sich nicht für einen Thoren halten; denn darin läge Wahrheit, und es wäre ein Anfang zum Verstande gemacht. — *Ew.* ohne סָכָל zu lesen: *es ist thöricht*. Allein סָכָל wird von Handlungen oder Dingen nicht gesagt. — V. 4. Der „Herrscher". hier ist ein Solcher, der im Zorne „grosse Sünden" zu begehn im Stande ist. Erwägen wir zugleich die Verbindung zwischen dem „Herrscher über Thoren" C. 9, 17. und dem „Sünder" V. 18., so scheint hier ein thörichter Herrscher gemeint zu seyn; und hierauf führt auch der Zusammenhang mit V. 3. und VV. 5. 6. Das missliebige סכל הוא kann schon als Aeusserung des Unmuthes gefasst werden, von wo bis zum eifernden Zorne (רוח) es nimmer weit ist; und V. 5. wird Missgriff des Machthabers, V. 6. hochgestellte Narrheit vorgeführt. — Der Vers gehört noch zu Einwendung VV. 2. 3. gegen die Sentenz im 1. V. Vermag der wenig Thorheit viel, so wird complete, grosse Thorheit (V. 2.) noch mehr vermögen, nemlich des Bösen. Das Beispiel V. 1ᵃ beweist doch nur, dass ein wenig Thorheit viel verderben kann (C. 9, 18.). Diess nimmt Koh. mit חטאים גדולים hier auf; und dem „Bischen Thorheit" gegenüber, welches gewichtiger, als Weisheit, empfiehlt er hier sich selbst überwindende Gelassenheit, d. h. ein Bischen Weisheit, das ohne Anstrengung zu haben ist, ja eben darin besteht, nicht in Bewegung zu kommen: als welches die Thaten grosser und mächtiger Thorheit in der Geburt zu ersticken vermöge. *deine Stellung verlass nicht*] Der Satz des Grundes zeigt, dass diese Worte soviel bedeuten sollen als: verliere die Fassung, die ruhige Besonnenheit nicht. מקומך ist also Dasjenige, אֲשֶׁר אַתָּה קָם עָלֶיהָ (vgl. Jes. 32, 8.), der Seelenzustand, der Stand, welchen die Seele nur wenn sie aufgeregt wird verlässt. Vgl. bei Zamachsch. goldene Halsb. 9. den Zuruf an die Seele; مكانك = (behaupte) *deinen Plaz!* —

V. 5—7. Der V. 4. gegebene Rath scheint gut; und die Erfahrung wird ihn bestätigen. Aber also ist zugegeben, dass in dieser besten Welt ein Thor Macht in den Händen haben, dass der Gewalthaber in seinen Massregeln Fehler begehn kann; und Das ist schlimm, denn auf diesem Wege wird leicht das Oberste zu unterst gekehrt. *wie ein Missgriff*] Wir statt Dessen: *um einen M.* כְּ ist das kaf verit., ausdrückend, ein Einzelnes harmonire mit einem allgemeinen Begriffe, oder wie hier und 2 Sam. 9, 8. ein Allgemeines erscheine im Einzelnen. — VV. 6. 7. Bei-

spiele von solchen Missgriffen. Seine Laune erhebt da einen Unwürdigen, macht dort einen Reichen arm u. s. w. Plötzliche und ungeheure Glückswechsel, von der Person des Herrschers ausgehend, eignen dem Orient, der Welt des Despotismus, wo Barbiere Minister werden, wo Confiskation grosser Vermögen md Bedrückung der Besitzenden an der Tagesordnung ist. — Nicht נָתַן, weil nachher nicht יוֹשִׁיב; nicht הַסָּכָל, wie die Verss., *Hieron.* u. Aa. wollen. Es wird nicht ein bestimmter Einzelfall n Aussicht genommen; und Diess schliesst הַסֶּכֶל, nicht aber הַסְּכָ aus; נִתַּן הַסֶּכֶל ist = נִתְּנוּ סְכָלִים, den עשירים parallel. הַסְּבָ ist vollends nicht zu vermuthen, und רבים nicht zum Folgenden zu ziehn. Vgl. übr. 1 Sam. 2, 7, 8. — Vgl. Sir. 11, 5. 6. — Jer. 17, 25. *Justin.* 41, 3: Hoc denique discrimen inter servos liberosque est, quod servi pedibus, liberi non nisi equis ncedunt; vgl. das englische footman = Diener. — V. 8—10. Welches ist die Lehre, die durch diese Beispiele anschaulich werden soll? Sie enthalten nicht etwa eine Warnung, durch so keckes Räsonniren wie V. 5—7. sich nicht ins Unglück zu stürzen. Diesem Sinne scheinen die Sprüche VV. 8. 9. nicht nahe genug zu rücken; und Vers 10. schlösse sich von Demselben gänzlich aus. Auch wäre dem 15. V. ff. vorgegriffen, wo die Worte unverkennbar geflissentlich so angethan sind, dass vor dergleichen Aeusserungen gewarnt werden mag und V. 20. auch wird. Der Vf. kann aber auch nicht sagen wollen, es werde solches Schicksal allemal wohlverdient seyn. Seine Beispiele beschlügen nur je die zweiten Hälften von VV. 6. 7.; wiederum wäre Vers 10. nicht zu reimen; und die Behauptung, welche nicht etwa im Verlaufe eingeschränkt oder widerlegt wird, wäre obendrein handgreiflich falsch. Der Vf. sagt vielmehr: Je nun, Das ist einmal so! Wer auf irgend einem Lebensweg einhergeht, unterzieht sich auch den Gefahren desselben; jede Handthierung hat auch ihre Bedingungen: — so verarmt etwa auch ein Reicher; und ein Reiter kann vom Ross auf den Esel kommen. Vom gegentheiligen Falle wird abgesehn. Dass ein Unternehmen auch glücklich ablaufen und gelingen kann, versteht sich von selbst; und darüber bedarf es keiner Tröstung; auch wird das Glück Unwürdiger erst durch unverdientes Missgeschick Anderer recht lästig. Ueber V. 10. s. nachher. *Wer eine Grube gräbt*] Oder vielmehr: gegraben hat. Es ist nicht gesagt: Andern; auch fällt er nicht nothwendig hinein, sondern kann hineinfallen. — Sir. 27, 26. Spr. 26, 27. — גומץ trägt als eig. Partc. Pu. mit Recht die Verdopplung des מ. — חפר und פרץ als Partcc. zu punktiren lag zunächst, und die Partcc. V. 9. sind dafür beweisend. *Wer Gemäuer einreisst*] Vgl. Jes. 58, 12. — Nicht weil man baufällige Mauern vollends niederreisst, und in altem Gemäuer Schlangen sich aufhalten (Jes. 34, 15.). Dieselben nisten überhaupt in Ritzen und Löchern der Mauern, der Wände (Am. 5, 19.). *Wer Steine losbricht, kann sich*

an ihnen wehthun] Vgl. 1 Kön. 5, 17. (31.); für „fortwälzt“ (*Knob.*) beweist 2 Kön. 4, 4. nichts. An das Verrücken von Grenzsteinen (הסיג גבול!), das Unglück bringe, ist nicht von ferne zu denken. *kann sich verwunden daran*] Nemlich durch das (nichtzuberechnende) Springen und Splittern der Holzstücke. *Vulg.*: vulnerabitur. Von שַׂכִּין, welches selber auf סָכָה *schneiden* zurückgeht (zu Jer. 39, 3.), ist נִסְכַּן neu gebildet. Gewöhnlich nach κινδυνεύσει der LXX: periclitatur (vgl. סַכָּנָה *Gefahr* Sabb. XIX, 1., מְסוּכָּן *der in Gefahr ist* Beza III, 3. Divort. VI, 5. u.s.w.): was für hier ein viel zu allgemeiner Begriff. *Ew.: gefährdet sich daran*, *Knob.: gefährdet sich damit.* Das ist allemal der Fall; aber das Wort soll nur etwas Mögliches, Eventuelles bezeichnen, gleichwie der 2. Mod. V. 8., wo dieselben Ausll. „der fällt hinein“; „Den beisst die Schlange“ fehlerhaft übersetzen. — Den 10. V. haben die Punctatoren und mit ihnen alle andern Ausll. in verschiedener Weise mehr und weniger falsch aufgefasst. Als Beispiel diene die Uebersetzung *Ew.'s: Lässt man das Eisen stumpf und hat es nicht vorher geschärft, so greifts die Kräfte an: doch der Vortheil der Anstrengung ist die Weisheit.* Um mit הוא fertig zu werden, erklärt er die Worte für einen Zustandsatz; allein wenn man die Schneide nicht geschärft hat, so ist Das kein Zustand, sondern eine unterlassene Handlung. Ferner sollte „vorher“ sich von Rechts wegen auf אם קהה הברזל beziehn; allein wie könnte man das Eisen abstumpfen, wenn es nicht vorher scharf war? Also gibt ihm *Ew.* den Sinn: bevor man haut, und übersetzt zu diesem Behufe auch: *lässt man das Eisen stumpf.* Aber dieses unberechtigte Lassen, und der Tempuswechsel, und die Tautologie?! Weiter ist „vorher“ hier nicht soviel als „vorlängst“, „ehedem“, sondern = vorerst, womit bisweilen כַּיּוֹם übersetzt werden kann (1 Sam. 2, 16. 9, 27. 1 Mos. 25, 33.), vorgängig. Somit würde, wenn auch פנים desshalb, weil פְּנֵי־ in räumlichem Sinne bisweilen *vor* bedeutet, für לְפָנִים stehn könnte, dadurch uns doch nicht geholfen seyn. Endlich bedeutet קלקל da wo es noch vorkommt Ez. 21, 26. *schütteln, schwingen*, also was قلقل, aber nicht *poliren*, *schärfen*; und auch, dass קָלָל Ez. 1, 7. Dan. 10, 6. tersum, politum (vielmehr *Schmelzofen*) bedeute, ist nicht wahr. Halten wir uns somit an den wirklichen und erwiesenen Sprachgebrauch, so erhellt, dass קלקל nicht zum Vorhergehenden zu ziehn ist, sondern den Nachsatz beginnt. לא פנים seinerseits ist wie לא בָנִים *kinderlos* 1 Chr. 2, 30. 32. formirt, = *ohne Vorderseite, ohne Schneide.* הוא schliesslich rechtfertigt sich durch den Subjektswechsel; es beweist, dass zu קהה der Mann Subj., dass die Punktirung קֵהָה richtig und das Wort transitiv zu fassen ist. Wir übersetzen: *wenn er das Eisen abgestumpft hat, und es ohne Schneide ist, so schwingt er und strengt die Kräfte an.* Wenn der Holzspalter (V. 9.) etwa durch vieles Hauen die Axt abgestumpft hat, so muss er sie aus Leibeskräften schwingen, während er es leichter haben könnte. —

In [b] haben die Punktirer הכשיר als Genitiv von יתרון angesehn; allein „Vortheil des Gedeihenlassens ist Weisheit“ (*Knob.*): wer wird sich so ausdrücken? Von vorn wahrscheinlicher ist הַכְשֵׁיר zu lesen, der Inf. constr., welcher mit seiner Ergänzung חכמה zum Präd. יתרון das Subj. bildet. *Besser ists, triftig Weisheit handhaben*] Besser als גִּבֵּר חילים ist הכשיר חכמה (vgl. auch C. 9, 16[a]), in vorliegendem Falle z. B. das Eisen zu schärfen. Ueber כשר s. zu C. 2, 21. Die Formel, zu welcher ein Gegentheil Ez. 28, 17. und הֵיטִיב חֶסֶד Rut 3, 10. (s. C. 11, 6. Esth. 8, 5.) verglichen werden mag, eig. = rectâ dirigere sapientiam, kommt nur hier vor; und vielleicht wurde הכשיר durch כַּשִּׁיל, welches der Holzhacker schwingt, herbeigeführt. — Desshalb, weil es hier nicht heisst: wenn das Eisen stumpf ist, sondern: wenn er es abgestumpft hat, darf man den Worten nicht die Idee unterlegen: es könne Einer seine Hülfsmittel des Erfolges auch erschöpfen, so dass nichts mehr anschlägt. Er kann seine Axt vordem bei anderer Gelegenheit abgestumpft haben; auch passt zu jenem Gedanken die 2. VH. nicht. Vielmehr ist die Meinung diese: Wer sicher gehn will und den Gefahren, welche von der Anwendung der rechten Mittel zum Zwecke unzertrennlich sind, sich nicht aussetzen mag, Der müht sich, verkehrt die Sache angreifend, vergeblich ab; der direkte, vernünftige Weg zum Ziele ist besser. — V. 11. Ja vielmehr, fährt der Vf. fort, wenn man den Verstand nicht anwendet, so kommt man zu Schaden. Offenbar steht [a] in Beziehung zu V. 8[b], — daher mit dem Art. הנחש — und ebenso [b] zu dem Schlusse des vor. V. Dass einen eine Schlange beissen d. i. dass man überhaupt beim Handthieren zu Schaden kommen könne, wird nur mit der Clausel zugegeben: *ohne Beschwörung*, d. h. wenn man sich nicht vorsieht; wenn man es unterlässt, das Gehörige dawider vorzukehren. Der Vf. hat natürlich nicht bloss den Fall im Auge, dass man beim Mauereinreissen gebissen werde; לחש ist nicht die Sache eines solchen Handarbeiters, sondern eines חָכָם (Ps. 58, 6. Jes. 3, 3.), des ἐπαοιδὸς vgl. Sir. 12, 13. Heisst es weiter: *dann hat keinen Nutzen der Zungebegabte*, so ist deutlich die Meinung, er qua talis habe keinen, von der Zunge hab' er keinen Nutzen. Darum nemlich, weil er sie nicht brauchte; weil er, als zu reden, die Schlange zu beschwören an der Zeit war, nicht redete. — בעל לשון ist genau nach der Analogie von בַּעַל כָּנָף Spr. 1, 17. (vgl. hier V. 20.) zu erklären, also nicht *Besprecher, Beschwörer*; denn er hat wohl eine Zunge, spricht aber eben nicht. Sonderbar und ganz unrichtig *Ew.*: die Zunge hüte man wie der Beschwörer die Zunge (?) der giftigen Schlange u. s. w. — V. 11.[b] ist zu 10[b] nicht ein Gegensatz, sondern setzt, selber nur bedingungsweise geltend gemacht, eine bestätigende Ausnahme. Die Weisheit, welche man V. 10. הכשיר soll, kann sich in That oder durch das Wort äussern; Vers 11. hat die Aeusserung durch das Wort im Auge, und macht so den Uebergang zu V. 12. und

damit zum 2. Theile des Cap. — V. 12—15. Wir sahen: den Weisen bringt es Gefahr, mit seiner Weisheit hinter dem Berge zu halten. Der Weise soll reden; denn die Worte seines Mundes sind חן = *Anmuth* relativ gedacht, d. h. sie gefallen, erwerben Gunst (gegen C. 9, 11.). *die Lippen des Thoren verderben ihn*] Da nicht eigentlich die Lippen verschlingen, so ist wohl bei תבלענו nicht an die Grundbedeutung gedacht, und ein Oxymoron, wie jenes arabische رُبَّ رأس حصيد لسانه = *Mancher Kopf ist der Abgeschnittene seiner Zunge*, nicht beabsichtigt. — Zu שפתות statt des Du. שִׂפְתֵי־ vgl. z. B. Ps. 45, 3., zur Constr. C. 4, 8. — V. 13. Begründung. Denn er redet wie er ist (vgl. Jes. 32, 6. 1 Sam. 24, 14.), redet thörichtes Zeug. *und das Ende seines Mundes verderblicher Unsinn*] Das Ende, welches sein Mund mit Reden macht. Es ist hinten und vorn nichts an seinem Geschwätze; denn „Narren sind nicht gescheidt“ sagt das Sprichwort; der Thor ist allemal ein rechter Thor (zu V. 2.). Wegen der Vermehrung durch רעה wird dafür דברי vor פיהו in b weggelassen. Nicht uneben ist das Präd. seiner letzten Worte als böse nemlich für ihn (V. 12.b) bezeichnet. Er schwatzt fort, bis er etwas ihm selbst recht Nachtheiliges sagt, und ebendieser Nachtheil ihm das Maul stopft. — V. 14. Fortsetzung. Nicht nur redet er dumm, sondern auch viel; Das hängt mit einander zusammen (s. C. 5, 2.). Schon die Unterscheidung V. 13. eines Anfanges und eines Endes seiner Reden deutet darauf hin, dass Beide um ein Gutes auseinander liegen mögen. *Aber der Narr macht viel Worte*] Um den Zusammenhang des Satzes mit b herzustellen, betone man das vorhergehende רעה, und schaue andererseits auf V. 15. aus. Man urtheile nicht, es seyen Reden über Zukünftiges gemeint. Allerdings hinterher ist gut reden; *ῥεχϑὲν δέ τε νήπιος ἔγνω* (Iliad. 20, 198.). Allein eine Beschränkung auf Reden über Künftiges wäre zum voraus ungerechtfertigt, und ist mit nichts angedeutet; auch beziehn sich die Worte, welche V. 16—19. dem Thoren in den Mund gelegt werden, vielmehr auf Gegenwart und Vergangenheit. Er spricht Vieles, was ihm Verderben (רעה) bringen kann, führt (vgl. V. 16—19.) vermessene unvorsichtige Reden. *denn der Mensch weiss nicht, was geschehn wird*] Also auch der Thor nicht. Er weiss nicht, welche Folgen seine Worte haben können, ob sie nicht vielleicht alsbald gehörigen Ortes hinterbracht werden (V. 20.); und eben Solches qualificirt ihn als Thoren. — C. 8, 7. 11, 2. Spr. 27, 1. Wenn LXX *Symm. Vulg. Syr.* übersetzen, als hätten sie מה־שֶּׁהָיָה vor Augen gehabt, so folgen sie, die wirkliche Meinung des Vfs verkennend, einer Vermuthung, veranlasst durch die Schwierigkeit des nächsten Gliedes. *und was nach Dem geschehen wird* ff.] Trotz anderweitiger Aehnlichkeit mit C. 6, 12. geht das Suff. hier so wenig als C. 9, 3. auf האדם zurück; denn von den Dingen nach seinem Tode gilt: was Einer nicht weiss, macht

ihm nicht heiss. Vielmehr es bezieht sich wie C. 9, 3. auf nichts, oder denn auf מה־שיהיה. Er kennt die nächsten, unmittelbaren Folgen nicht, geschweige die entferntern; er weiss nicht, ob eine Aeusserung nicht früher oder später, wenn nicht jetzt vielleicht künftig einmal ihm schadet. — Wie kommt aber der Thor dazu, so vieles Bedenkliche zu reden? Auf diese Frage antwortet Vers 15. mit Angabe einer hauptsächlichen Veranlassung solcher Reden. Es sind Aeusserungen erschöpfter Geduld, halber Verzweiflung; aus dieser Quelle entsprungene hat der Vf. schon VV. 12. 14. im Auge. *Die Mühsal der Thoren erschöpft ihn, der nicht weiss* ff.] תיגענו für יְיגענו, um den Misslaut zu vermeiden, welchem man, wenn יִ relat. vortritt, durch Ausstossung des יְ präform. ausweicht Nah. 1, 4. Klagl. 3, 33. u. s. w. Die Meinung kann nicht seyn, dass die Mühsal nur Denjenigen erschöpfe, welcher nicht weiss u.s.w. Derselbe gehört schon gemäss seiner Bezeichnung selbst zu den כסילים; und Das charakterisirt eben den כְּסִיל, dass er sich nicht in Geduld zu fassen (vgl. C. 7, 9. dgg. oben V. 4.), nicht zu bemeistern, nicht zu schweigen (Am. 5, 13.) weiss, sondern sich zu lauten Klagen und Anklagen hinreissen lässt. Also nicht: weil er nicht weiss u. s. w. (*Knob. Herzf.*), sondern weil er ein Thor ist. — Der, welchen die Mühsal תְּיַגַּע, muss Einer seyn, welcher Mühsal leidet oder hat; und ist also selbst ein כְּסִיל. Dieser Sing., ein Gattungsbegriff, hätte hier gleichfalls stehen können; um so leichter war der Uebergang zum Sing. (vgl. Hos. 4, 8. zu V. 1.): — einen Solchen, der nicht weiss u.s.w.; wie Das bei den Thoren der Fall zu seyn pflegt. Wie hier das Suff. als Akk., so kann es auch als Gen. vor dem Relativsatze stehn, und dann, weil Zweideutigkeit nicht möglich, אשר ausgelassen werden Ps. 16, 4. 49, 14. Hi. 29, 24. zu Jer. 8, 13. — Die Formel in [b], an jene C. 6, 8. erinnernd, erhält etwas Licht durch den Zusammenhang. Sprichwörtlich ohne Zweifel dürfte sie ungefähr soviel bedeuten als: der nicht weiss, wo Barthel den Most holt. Die Stadt ist Sitz der Regierenden, der Beamten, von wo der Druck ausgeht, aber auch Abhülfe für die Beschwerden ausgehn kann. Auch wohnen dort die Klugen ff. (vgl. astutia), welche guten Rath ertheilen können; und vergleichen lässt sich der pfiffige Bauer bei *Hebel*, der den Weg in die Stadt weiss zum Advokaten. — V. 16—19. Wenn die Erklärer nicht einsehn, dass hier Worte des כְּסִיל V. 15. angeführt werden, so ist der Fehler nicht minder arg, als die vielfache Verkennung des gleichen Sachverhältnisses Hi. 27, 12 ff. Ohne diese Annahme hängt V. 16. mit V. 15. in keiner Weise zusammen; und wenn die VV. 16—19. die Meinung des Vfs ausdrücken, so schlägt er V. 20. — eine Selbstwarnung des Vfs nennt es *Herzf.* — sich selber auf das Maul. Stellt man aber jenen Zusammenhang durch schiefe Erklärung des 15. V. nothdürftig her, so müssen die כסילים V. 15. (schlechte heidnische Herrscher) Andere seyn, als der כסיל und

סכל VV. 12. 14.; und von etwas ganz Anderem wird die Rede, so dass dann zwischen V. 15. und V. 14. das Band fehlt. Am Tage liegt, dass die Worte in den Mund eines durch Druck von oben erbitterten עָמֵל passen; auch ist was er sagt freilich wahr, aber unklug ist es, solche Wahrheit laut auszukramen. *dessen König ein Knabe*] Als Solcher unerfahren (1 Kön. 3, 7.), des Ernstes und der Besonnenheit ermangelnd (Jes. 3, 12.). In Jemen sagt man geradezu جاهل für ولد des Dialektes von Kahira. Nach *Döderlein* u. Aa. *Herzf.*: *Knecht* = Sclave, wegen בן־חורים V. 17.; allein Diess wäre, wie *Knob.* richtig bemerkt, עֶבֶד vgl. V. 7. *dessen Obere am Morgen schmausen*] Zur Unzeit V. 17. vgl. Jes. 5, 11. Cicero Phil. II, 40. Petrus widerlegt den Verdacht der Trunkenheit Apg. 2, 15. damit, dass es erst 9 Uhr morgens sey. „Erst des Abends war ein Räuschchen erlaubt“: *Knob. Heil dir, Land*] Dass אשרי eig. Stat. constr. von אֶשֶׁר sey, wurde dem Bewusstseyn fremd. In Folge Dessen blieb der Stammvokal vor Suff. unbeweglich, und sprach man אַשְׁרֵיךְ für אַשְׁרָיִךְ vgl. שְׁנֵים עָשָׂר. [בן חורים] Vgl. Pea 3, 8. Ein Edler von Abstammung und — wird vorausgesetzt — entsprechender Gesinnung, = נָדִיב vgl. Hohel. 7, 2. Jes. 32, 8. Der Vf. konnte natürlich nicht wegen V. 16.[a] ein Land schon darum glücklich preisen, weil sein König ein älterer Mann sey. Die Jugend ist da ein Schaden, das Alter nicht nothwendig ein Gewinn. *für Stärkung, nicht für Völlerei*] So dass Stärkung der Zweck ist, nicht das Trinken selber. שתי wie מִשְׁתֶּה schliesst das Essen, אֲכֹל לֶחֶם das Trinken mit ein. Unrichtig *Ew.*: *in Tapferkeit* (Jes. 5, 22.?). בְּ führt auch sonst das Obj. ein, welches man eintauschen, überhaupt erwerben will; s. noch zu C. 2, 24. — V. 18. Begründung des Weherufes V. 16. Jene schwelgen, zur Zeit da sie regieren sollten, nicht etwa um zur Essenszeit zu regieren; und das Schwelgen früh morgens macht für den übrigen Tag dämisch und untauglich zu Geschäften. Bei solcher Vernachlässigung der Landesinteressen und Unbekümmertheit um sein Wohl und Wehe (Am. 6, 6.) kommt es, wie's kommen muss: der Staat wird zur מַכְשֵׁלָה (Jes. 3, 6. vgl. Am. 9, 11.). Diese specielle Beziehung hat hier der Gedanke V. 18., dessen Allgemeinheit auch auf andere Fälle Anwendung zulässt. *Durch Faulheit bricht zusammen das Gebälk*] Nemlich nicht durch seine eigene, sondern die des Hausbesitzers, der Alles verfallen lässt. עצלתים bedeutet eig. *die zwei faulen* (Hände) Ew. §. 180[a]. *durch Schlaffheit der Hände regnets ins Haus*] Wenn man keine Ritze verstopft, kein Loch zumauert, so träufelt הבית, = das Innere des Hauses. שפלות ידים wäre eig. Gegensatz zu יָד רָמָה. Man sagt sonst רִפְיוֹן־ (Jer. 47, 3. vgl. Spr. 10, 4.) oder auch חִבּוּק יָדַיִם. — V. 19. Und so machens unsere Regierer wirklich, wie man es machen muss, wenn Alles zu Grunde gehn soll; ihre Thätigkeit besteht nur in Essen und Trinken. Was V. 16. nicht gesagt

worden, dass die Heimath des Sprechers ein so unglückliches Land sey, wird hier ergänzt; Subj. zu עשים hier können nur solche שָׂרִים seyn. *Lustig halten sie Gelage*] Eig. *bei* oder *mit* (fröhlichem) *Gelächter*. לְ steht bei Spätern besonders in manchen Verbindungen, wo Frühere בְּ setzen 2 Chr. 20, 21. 1 Chr. 4, 22. Ps. 102, 6. Hos. 12, 9. u.s.w. — Das Partic. steht als finit. ohne ausgesetztes Subj. vgl. 2 Mos. 5, 16. Jer. 2, 17. Im Uebr. ist wohl nicht עֲבַד לְחֶם, sondern nur לְחֶם Dan. 5, 1. zu vergleichen; nicht: sie bereiten Gastmahl (vgl. עָשָׂה מִשְׁתֶּה) sondern: sie machen es durch, halten es vgl. עשה C. 6, 12. 3, 12. *Wein erfreut das Leben*] Nemlich das ihrige. Wie bei עשים ein הֵם fehlte, so nun hier das Suff. לחם führte um seiner eig. Bedeutung willen sofort יין herbei; vgl. übr. Ps. 104, 15. *und das Geld gewähret Alles*] Zunächst Speisen und Wein. Für Geld kann man ja Alles haben, und Geld besitzen sie; also u. s. w. יענה ist (s. zu C. 5, 19.) 2. Mod. Hiph. = macht Alles (Den, der das Geld hat) erhören, macht, dass Nichts sich seinem Gelüste versagt. In nicht ganz demselben, jedoch ähnlichem Sinne sprechen wir von dem goldenen Schlüssel, welcher alle Thüren öffne. — V. 20. Auf demselben Standpunkte vorsichtiger Klugheit, von welchem aus die Rathschläge C. 11, 1. 2. ertheilt werden, warnt hier Koh. vor solchen Reden über den König und die Vornehmen V. 16. במדעך] In Gedanken. — Vgl. 2 Kön. 6, 12. — Der Reiche, welcher durch seinen Reichthum einflussreich und mächtig, steht hier an der Stelle der שרים V. 16., da des Geldes V. 19b. gedacht worden und V. 19a überhaupt von den Reichen gelten kann. Die Ermahnung ergeht an den עָמֵל V. 15., an den עָנִי וְאֶבְיוֹן, d. i. den Juden (Ps. 72, 12. 13.). — In b wird der Grund angegeben: es könnte in unbegreiflicher Weise, die man nicht für möglich halten sollte, verrathen werden. Vgl. unser: die Wände haben Ohren, und Hab. 2, 11. Luc. 19, 14. *der Geflügelte*] S. oben zu V. 11. Der Art. ist hier ebensowenig als V. 3. oder C. 6, 10. zu beanstanden.

Cap. XI, 1—XII, 8.

Wie sich zu verhalten sey einer ungewissen Zukunft gegenüber, in Aussicht auf das kommende Alter und den Tod.

Man soll resignirend sich auf alles Schlimme gefasst halten; denn was Gott beschlossen hat geschieht unabänderlich und lässt sich im Voraus nicht absehn V. 1—5. Darum mehre Einer durch angestrengte Thätigkeit die Zahl möglich günstiger Wechselfälle und trachte des Lebens froh zu werden V. 6—8., der Jugend froh zu werden, so lange nicht mit seinen Gebrechlichkeiten das leidige Alter eintritt, das mit dem Tode endigt V. 9—12, 8.

Der Abschnitt, mit Ermahnung sofort beginnend, hängt ebendadurch mit C. 10, 20. noch zusammen. Allein hier empfiehlt der Vf. nicht mehr bloss Vorsicht im Reden nach einer bestimmten Seite hin; sondern auf allgemeinerem Standpunkte, welcher in den Bereich seines Blickes das Leben überhaupt bringt, gibt er Rathschläge, wie dasselbe einzurichten sey. Deutlich sondert sich das Stück zu zwei Hälften; C. 9, 9. hebt der Vf. neu an. Von der Erwägung nemlich ausgehend, wie wenig Freude den Menschen das höhere Alter biete, beschränkt er die Aufforderung des 8. V. auf den Jüngling V. 9—12, 1., und motivirt sie mit einer ausführlichen Schilderung des freudelosen Greisenalters.

VV. 1. 2. Gewöhnlich findet man hier eine Ermahnung, wohlthätig zu seyn und sich die Leute zu verpflichten; *Ew.* vergleicht Luc. 16, 9. Aber soll darin die Weisheit bestehn, mit der uns der Vf. gegen die Wechselfälle des Missgeschickes wappnen will? Dass der Unglückliche keinen Freund hat, wussten die Hebräer auch (Spr. 17, 17. 19, 7.); und wenn irgend Böses auf Erden geschieht (V. 2[b]), so kann es ja auch solche Freunde treffen und sie selbst hülfsbedürftig machen. Die Worte müssten lauten: denn du weist nicht, was dich Böses treffen kann. Vielmehr ermahnt Koh., man solle nichts Gutes hoffen, im Gegentheile wider mögliches Unglück gerüstet seyn. *Entsende dein Brod auf dem Spiegel des Wassers*] D. h. schlag es in die Schanze, gib es verloren (vgl. Hos. 11, 7.). Richtig שלח als Piel (dgg. Jes. 18, 1.). Nun heisst es aber einfach: du wirst es finden, nicht: wiederfinden. Also ist das Brod nicht solches, das er bereits besitzt und reell ins Wasser wirft, sondern „sein Brod" ungefähr wie Jes. 33, 16., dasjenige, dessen er bedarf und das er erhofft: ein einzelner Inhalt seiner Hoffnungen, Bild für diesen überhaupt. Der Vf. sagt: wenn du willst, dass deine Hoffnungen in Erfüllung gehn mögen, so hege keine; hab keinen Glauben an sie. Vgl. das bekannte: Una salus victis nullam sperare salutem und Marc. 8, 35. *im Lauf der Tage*] Eig. innerhalb vieler Tage. Der Vf. steckt einen grössern Zeitraum ab, weil früher oder später die Hoffnung sich realisirt. *Theile ein Stück zu sieben* ff.] Gewöhnlich lässt man die Worte *gib Sieben einen Antheil* bedeuten; allein dass die Sieben sieben Männer oder Nachbarn oder dgl. etwas seyn sollen, sollte der Text ausdrücklich sagen, und sagt er nicht. Das Hauptwort zu שבעה ist aus dem Zusammenhange zu ergänzen und kann nur חֲלָקִים seyn (vgl. Ps. 84, 11. und 1 Sam. 30, 13. mit 9, 20.), was noch leichter wegbleiben konnte, als Spr. 17, 10. מֵבָה. Die Constr. ist also nach Analogieen wie Richt. 19, 29. 9, 43. Jes. 11, 15. zu denken; und der Satz war für einen hebr. Leser ebensowenig wie 1 Mos. 17, 6. zweideutig. Eig. „Mache" ein Stück zu sieben Stücken. חלק bedeutet wohl nicht *Theil* eines Ganzen, der nun nochmals zertheilt werden solle, sondern *Theil* = Theilbares (vgl. מִסְפָּר *zählbar*). Koh. empfiehlt die Maxime, nicht all

sein Gut auf Ein Schiff zu laden; sie befolgt schon 1 Mos. 32, 8. 9. Jakob; und der Gedanke selber kehrt hier V. 6. zurück. Ueber die Siebenzahl s. zu Jer. 15, 9., über den Fortschritt zur nächsten die Anm. bei Am. 1, 3. — V. 3—5. Dass überhaupt Böses sich ereignen werde, ist V. 2. vorausgesetzt; was? bleibt die Frage; wie? erörtert V. 3. Es geschieht mit starrer Nothwendigkeit und in unabänderlicher Richtung; was der Vf. mit Beispielen, wie das Gesetz der Schwere sich vollzieht, anschaulich macht. *Wenn die Wolken sich anfüllen mit Regen*] Dass man גשם mit den Acc. gegen *Knob.* zu ימלאו ziehn muss, ist deutlich; denn die Wolken könnten etwa auch mit Hagel sich anfüllen, und dann nicht Regen herabgiessen. ימלאו, nicht נִמְלְאוּ, weil von einer wirklich aoristischen immer wiederkehrenden Erscheinung die Rede ist. Es ist eine Handlung, die im jedesmaligen Falle sich nothwendig vollendet; und dass יריקו eine spätere Zukunft als ימלאו ausdrückt, war aus der Natur der Sache deutlich. Uebr. liegt dem Ausdrucke die populäre Vorstellung (Hi. 38, 37.) zu Grunde. *in den Süden oder in den Norden*] In südlicher oder in nördlicher Richtung. *wohin der Baum fällt, dahin kommt er zu liegen.*] Dass שם nicht zu שֶׁ׳ zu ziehen sey, darüber s. zu C. 1, 7. — Wie יְהִי von היה, so würde יְהוּ von הוה kommen; und es scheint nach unserer Stelle und Hi. 37, 6., dass man in der Bedeutung *fallen* das Wort mit א schrieb, welches der Etymologie halber in יהוא bleiben mochte. Die Punktation als Jussiv ist nicht zu beanstanden (2 Kön. 2, 10. Hi. 11, 6. 10, 17. vgl. Ew. §. 334[b]). Sinn: in der Richtung, in welcher sich der Baum zum Falle neigt, fällt er auch weiter und kommt er endlich am Erdboden an (יהוא). — Was geschehn soll, d. h. V. 5. was Gott thun will, lässt sich also weder rückgängig machen, noch auch modificiren, und (V. 5.) auch nicht zum Voraus sich absehn. Wer sich damit abgeben wollte, die Zukunft zu ergründen, der würde nur zu seinem eigenen Nachtheil seine Geschäfte versäumen. Wie der מָשָׁל V. 4. zu deuten sey, darüber werden wir durch V. 5[b] und auch durch den Zusammenhang mit V. 3. belehrt. Die hier beliebte Wendung wurde wegen V. 3[a] gewählt; und die Beobachtung des Wetters ist Bild für das Wittern in politischem Sinne, woher der Wind wehe u. s. w. *wer auf den Wind achtet, der säet nicht.*] Nemlich ob und von welcher Seite (V. 5.[a]) er kommen werde. Nicht der Wind, welcher Bäume umstürzt; denn Das interessirt für seine Feldwirthschaft den Landmann nicht, und vom Beachten des gegenwärtig tosenden Windes handelt es sich auch nicht. Vielmehr der Wind, welcher die Wolken, z. B. Nordwind, welcher Regenwolken herbeiführt (Spr. 25, 23.). Wie er die Wolken bringt, so das Säen später ein Erndten; Dem entsprechend ist Säen und Erndten den beiden VGll. zugetheilt. Er wird nicht nach den Wolken blickend das Erndten versäumen, sondern nach Wind und Wolken schauend vorher das Säen versäumt haben

und darum jetzt nicht erndten. Die Vertheilung ist nach Analogieen wie Jes. 18, 6. 5, 5. ff. zu beurtheilen. — V. 5.[a] Und zwar würde ein Solcher kostbare Zeit vergeuden ohne irgend einen Erfolg seiner Bemühung. Vgl. Joh. 3, 8., oben C. 1, 6. und 8, 8. *wie Gebeine im Leibe der Schwangern*] Diese Worte stehen dem folgenden *das Thun Gottes* parallel und hängen mit diesem Akkus. des Obj. von לא תדע (*du kannst nicht wissen, nicht erkennen*) ab; der ihnen vorausgehende Satz dgg. steht der ganzen 2. VH. gegenüber. Diese „Gebeine“ sind die der Leibesfrucht; und sie werden hervorgehoben, weil von einem Unterscheiden der weichen Theile des Fötus zum voraus keine Rede seyn kann. Die ganze Vergleichung selbst aber wird desshalb noch beigezogen, weil auch die Hebräer bildlich „mit etwas schwanger gehn“ und „gebähren“ für zu Tage fördern u. s. w. überhaupt sagen vgl. Ps. 7, 15. Jes. 26, 17. 18. Was erst noch geschehen soll, ruht auch dem Hebräer im Schoosse der Zukunft Spr. 27, 1. מלאה] Sprachgebrauch der Mischna z. B. Jebam. 16, 1., vgl. plena, implere Ovid. metam. 10, 469. 11, 265. *welcher Alles thut*] Vgl. Am. 3, 6. Diess wird ausdrücklich bemerkt, um zu verstehn zu geben, dass man von der Zukunft gar nichts wissen könne. — V. 6. Folgerung für das praktische Verhalten. Wenn Das sich also verhält, so lasse du solches רְעוּת־רוּחַ (vgl. V. 4.), und thue was deines Amtes ist. *Am Morgen säe deine Aussaat*] Die Beziehung auf V. 4[a] ist unverkennbar. Der gemeine Hebräer, für welchen diese Lebensweisheit bestimmt ist (vgl. C. 10, 15. 20.), baut in der Regel den Acker; und dadurch wird Säen und Erndten als Exempel von Handthierung nahegelegt (vgl. auch Hi. 4, 8. Ps. 126, 5. u. s. w.). Der Vf. sagt: am Morgen geh' du deinem Geschäfte nach! *und gegen Abend lass deine Hand nicht ruhn.*] Selbst wenn das Säen in eig. Sinne zu denken wäre, so würde der Vf. nicht mit: *und gegen Abend erndte!* fortfahren können, denn in Tagesfrist reift das Getraide nicht, und ob und wann es zum Erndten komme hängt nicht vom Landmann ab. Auch nicht: בערב; denn da darf er allerdings aufhören vgl. Richt. 19, 16. Vielmehr: auf den Sonnenuntergang hin, wenn sie bald untergehn will, aber untergegangen noch nicht ist, sey du noch fleissig, eig.: setze du deine Hand nicht in Ruhe. *welches gerathen wird*] S. zu C. 2, 21. אי זה ist nicht *was?* sondern *welches?* hier welches von Beiden? Es stehn nemlich die Vormittags- und die Nachmittagsarbeit einander gegenüber. Man soll Arbeit an Arbeit reihen, weil die Chancen gleich stehn, und man also hoffen darf, wenn Eines fehlschlägt, dass doch das Andere gelingen werde. Die eine Arbeit — und man weiss nicht, welche? — verderbt dir Gott möglicherweise (vgl. C. 5, 5.); gut, wenn du dann einen Rückhalt, „einen zweiten Pfeil zu versenden“ hast. *Und ob Beides zumal gut seyn wird*] gut herauskommen, sich gut herausstellen wird; ob nicht das Eine fehlschlägt. Wenn man wüsste, dass

es gelinge, so könnte man sich die Mühe des Andern ersparen. Man weiss nicht, ob Beides oder nur Eines von Beiden, und in letzterem Falle, welches von Beiden gelingen werde. כאחד] *zumal, zusammen* Esr. 6, 20. 2 Chr. 5, 13. Jes. 65, 25. — Erreicht werden soll, dass man sich friste und leidlich durchbringe. Diese Tendenz der Rathschläge VV. 1. 2. 6., dem Leben Garantieen zu verschaffen, wird V. 7. gerechtfertigt. Das Leben ist schön und werth, dass man Sorge zu ihm trage. *das Licht*] Vgl. Ps. 49, 20., zu C. 8, 1. לעינים] ל ist mit ַ präfigirt (1 Sam. 16, 7. Ez. 12, 12.), da ע halbe Verdoppelung zulässt. Vgl. übr. Eurip. Iphig. in Aulis V. 1218: ἡδὺ γὰρ τὸ φῶς βλέπειν. — V. 8. Folgerung. Dem natürlichen Gefühle, welches die Süssigkeit des Lebens erweckt, sich unbefangen hingebend, soll man des Lebens sich freuen, um so mehr, weil ihm ein Zustand nachfolgt, da alle Freude ein Ende hat. Also in den Jammer jener undankbaren Wichte, dass die Welt ein Jammerthal sey, stimmt Koh., der die Gebrechen und Mängel des menschlichen Lebens gleichwohl kennt, definitiv nicht mit ein. *Ja, wenn viele Jahre* ff.] כי führt energisch die direkte Rede ein und ist nicht enger mit אם zu verbinden vgl. z. B. Jes. 10, 22. *und denke an die Tage der Finsterniss*] Durch den Gegensatz V. 7. deutlich die Zeit, welche man in der Unterwelt (C. 9, 10.), im Tode zubringt vgl. Ps. 88, 13. Hi. 10, 21. 22. *denn viel werden ihrer seyn*] Es ist also schon der Mühe werth, an sie zu denken. Man sehe hier nicht eine Antiptose: dass ihrer viel seyn werden. Nicht speciell an ihre grosse Zahl soll er denken, sondern daran, dass sie überhaupt als ימי החשך kommen. Uebr. steht הרבה absichtlich dem vorhergehenden הרבה gegenüber. Es werden der letztern, der trüben traurigen Tage (Hi. 14, 22.) nicht etwa wenigere seyn, so dass man Freudentage verlieren und die Bilanz dennoch sich günstig stellen könnte. *Alles was wird ist vergänglich*] Im Vorigen liegt, dass überhaupt solche Tage der Finsterniss den Menschen erwarten; Diess wird hier begründet. Der Mensch ist ein solcher בא (= der *eintritt* in die Welt vgl. C. 6, 4.); man hat aber, da der Satz allgemeiner gilt, desshalb nicht: Jeder, der wird u. s. w. zu übersetzen. Omnia orta occidunt et aucta senescunt (Hieron. praef. in libr. III explan. in Ezech.). Gewöhnlich erklärt man: Alles Zukünftige ist nichtig. Diess ist ein falscher Gedanke. Für „die ganze Zukunft eines Menschen“ nicht auf den Standpunkt (vgl. V. 10 Schluss) seiner Gegenwart, sondern an sein Lebensende sich hinzustellen, ist unerlaubt; auch ist „alles Zukünftige“ nicht = alle zukünftige Zeit; und *ist nichtig* scheint um auszudrücken: ist für ihn nicht vorhanden, unpassend gewählt. Dass עוֹלָם הַבָּא nichts beweist, ist deutlich.

V. 9—12, 1. Der Zusammenhang mit V. 8. liegt äusserlich schon durch die Eingangsworte V. 9. 12, 1. vor Augen. Von dem Standpunkte des 8. V. ausgehend, setzt der Vf. frisch an, lebhaft in Anrede und in ausführlicher Darstellung beredt.

Sein Blick war V. 8. zuletzt auf Das, was im Werden, noch nicht im Vergehn begriffen ist, gefallen (vgl. V. 10 Schluss). Auch besann er sich leicht dahin, dass die „finstern Tage" (V. 8.) schon diesseits des Grabes ihren Anfang nehmen (vgl. C. 12, 2.); der gewählte Ausdruck selber machte ihn aufmerksam. Also beschränkt er seine Ermahnung auf Denjenigen, der ihr Folge zu leisten befähigt ist; nicht mehr „in allen", sondern in den Jugendjahren soll man sich freuen. *in deiner Jugend*] בְּ ist hier wie in בימי zu erklären (Jes. 9, 2.), nicht: über d. J. *es ergötze dich dein Sinn*] Nicht: dadurch, dass er sich auf das Angenehme richtet und dich dahin führt (*Knob.*); sondern indem הַלֵּב selber טוֹב ist (C. 7, 3.), und von ihm das Wohlseyn (wie Spr. 15, 13. auf das Gesicht) auf den ganzen Menschen ausgestralt wird. Das Ich und das Herz werden auch hier wie z. B. C. 7, 25. unterschieden. — בחורות, nach C. 12, 1. (vgl. Jer. 32, 30.), für בְּחֻרִים (vgl. זְקֻנִים) wie die Plurr. יָמוֹת, שְׁנוֹת später. *wandle in den Wegen deines Sinnes*] In den Wegen, welche er gehn will; leiste ihm Folge. Zum Ausdrucke vgl. Jes. 57, 17., zum Gedanken C. 2, 10. *und nach dem Schauen deiner Augen*] Hiemit wird der Gedanke erst vollständig; denn das Auge zieht den Sinn nach sich (Hi. 31, 7.), Dieser den Menschen selbst. Das „Schauen", die maasgebende Norm seines Handelns, ist gleichsam das Geleise, in welchem er wandelt (Ps. 23, 10.); und es erhellt, dass das K'tib (= in den Gegenständen des Sehens ff.) ein unerträgliches Zeugma wäre. Das K'ri haben die Verss. und viele Handschrr.; die Identität der Aussprache veranlasste den Fehler. — Zu ודע vgl. Hi. 11, 6., für הָבִיא במשפט, *vor Gericht ziehn* C. 12, 14. Hi. 14, 3. — Den Glauben an die göttliche Gerechtigkeit kann der Vf. nicht aufgeben; das Bekenntniss desselben pflanzt er noch am Schlusse seines Buches auf (C. 12, 14.). Ein Gericht nach dem Tode aber lässt sich weder mit C. 9, 10. noch mit C. 12, 7. gut vereinigen; auch verbindet der Vf. die Erinnerung an das Gericht keineswegs mit den finstern Tagen V. 8., sondern da von V. 9. an enger Zusammenhang besteht, mit jenen C. 12, 2. Mit dem Jüngling, heisst es hier, werde Gott einst ins Gericht gehn, — ob vielleicht im Alter? Wirklich scheint kraft des Zusammenhanges mit V. 10. das Gericht in die Zeit treffen zu sollen, da das Morgenroth der Jugend vorüber ist; und C. 12, 1. ist in höherem Lebensalter erst an Gott zu denken zu spät. Etwa darum, weil die Zeit des Gerichtes dann begonnen hat? Die Sünden der Jugend werden im Alter gestraft Hi. 13, 26. Ps. 25, 7. Die Tage des Alters sind im Allgemeinen schlimm (C. 12, 1.), weil jeder Mensch gesündigt hat (C. 7, 20.); aber Gott kann sie in dem Maass schlimmer ausfallen lassen, als Einer im Sündigen sich übernahm. Es kann Einer sich eines frisch blühenden Alters erfreuen, wenig angefochten von der Gebrechlichkeit, die dessen Regel, und umgeben von Kindern, Enkeln, Urenkeln (Hi.

42, 16. 1 Mos. 48, 11.); ein Anderer muss im Alter darben, liegt vielleicht Jahre lang auf dem Siechbette, erblindet u. s. w. "Ὃν οἱ θεοὶ φιλοῦσ' ἀποθνήσκει νέος, sagt *Menander*. — V. 10ª wird zu 9ª zurückgekehrt; denn der Rathgeber ist noch nicht fertig. Die Worte können nicht vor 9ᵇ stehen; denn dafür, dass man sich Unmuth und Schmerz ferne zu halten sucht, kommt man nicht vor das Gericht Gottes. — C. 7, 9. — C. 5, 5. über בשר. *Jugend wie Morgenroth ist ein Hauch*] Vrgl. V. 8ᵇ. Wie שחרות (in der Mischna שחרית), wofür Ps. 110, 3. gleichfalls mit äusserlichem Zusatze מִשְׁחָר, ist auch ילדות ein spätes Wort. — Ueber וְ s. bei C. 5, 2. 7, 1. *Und gedenke deines Schöpfers*] Parallel mit C. 11, 8ᵇ. Zur Pluralform vrgl. C. 5, 7. 7, 11. Jes. 54, 5. Ew. §. 178ᵇ. Die Var. בּוֹרְאֲךָ statt des grammatisch richtigen בּוֹרַאֲךָ oder בּוֹרְאֲךָ verräth sich als Correctur. — ימי הרעה scheinen in Beziehung auf רָעָה C. 11, 10. zu stehn; und die in Aussicht gestellte Rede kann als Aeusserung des Unmuthes (כַּעַס) ebendaselbst gelten. — Nicht das Leben, sondern die Jugend wurde 11, 10. ein Hauch genannt; und das aus V. 9. wiederkehrende *in deinen Jünglingstagen*, sowie die Zerfällung der Zeit in Tage und Jahre, welche für den Todten nicht vorhanden sind, Beides zeigt, dass die Tage des Alters gemeint sind, welche auch V. 3 ff. weiter geschildert werden. Dieser Zusammenhang sowie das gleichmässige Anfangen mit עד אשר לא zwingt, auch in V. 2. eine Schilderung des Alters zu finden. Sie ist so angethan das verdrüssliche: sie gefallen mir nicht, zu motiviren; aber in welchem Bilde haben die einzelnen Züge ihre Einheit? Aufschluss gibt uns die 2. VH.: *und die Wolken zurückkehren nach dem Regen*, um nemlich von Neuem Regen zu ergiessen (Hi. 37, 6.). Diess charakterisirt im Gegensatze zu vorübergehenden Gewitterregen des Sommers die eigentliche Regenzeit, den Winter. Während z. B. Hi. 11, 17. (vrgl בַּבּוֹר neben בֹּקֶר) der Tag Symbol der Lebensdauer wird, vergleichen wir die vier Altersstufen mit den vier Jahreszeiten und sprechen z. B. von einem Frühling, von einem Herbste des Lebens. Ebenso bedeuten יְמֵי הַחֹרֶף Hi. 29, 3. das reifere Mannesalter; und an sie schliessen sich hier die Wintertage für das Greisenalter an. — Diese Regenwolken nun, welche am Tage und bei Nacht den Himmel bedecken, verfinstern die Sonne u. s. w.; die חֶשְׁכַת־מַיִם (Ps. 18, 12.) macht die Tage zu יְמֵי־חֹשֶׁךְ (C. 11, 8.). *und das Licht*] Die Tageshelle, welche auch dann vorhanden, wenn die Sonne nicht sichtbar am Himmel steht, durch Regengewölk aber gar sehr verdüstert wird. Von dem kürzern Verweilen und der schief geneigten Bahn der Wintersonne ganz abgesehn. Die Ausll. haben sämmtlich den Tropus verkannt. Sie denken an Unglück und trübe Stimmung. Einige bei ᵇ an Triefaugen oder Katarrh u. dgl.; *Winzer* (s. comment. theol. edt. Rosenm. etc. I, 78.) gibt als Sinn : an priusquam fugiat laetitia et nu-

bila tempora exoriantur. Diese warten aber nicht allemal, bis Einer alt geworden; und einzelne Züge des Bildes verlieren durch diese Deutung ihre Beziehung, ihre Wahrheit. — V. 3—5. Die Gebrechlichkeit des Greisenalters im Einzelnen geschildert. So weit es füglich angieng, wird der Körper unter dem Bilde eines Hauses (vrgl. Jes. 38, 12. 2 Petr. 1, 13. 14.) vorgestellt; wozu den Anlass die Erwähnung der beständigen Regengüsse V. 2. bieten mochte, welche das aus Lehm, mit Luftziegeln gebaute Haus (Hi. 4, 19. Jes. 9, 9.) ebenso auflösen und wegraffen (vrgl. Jes. 30, 13. mit Esr. 6, 11.), wie das Greisenalter den Leib des Menschen. Vergleichungspunkte zu V. 3. bietet Hariri p. 128. (Silv. de Sacy), bei Rückert (erste Ausg.) S. 293. — Durch ביום שׁ וגו ordnet sich V. 3 ff. dem 2. V. unter, dessen עד אשר לא V. 6. zurückkehrt: was nemlich der Fall ist am Tage, d. h. zur Zeit, dass *zittern die Hüter des Hauses*] Das finit. Kal von זוע nur hier, s. übr. die Wbb. Das Zittern, nicht überhaupt vom Greise selbst und aber von einer Mehrheit ausgesagt, kann nur auf Hände und Vorderarm bezogen werden. Eben die Arme heissen schicklich Hüter des Hauses, weil sie zunächst und in der Regel es sind, welche Unbill vom Körper abwehren. Diese Hüter sind ausser dem Hause, bei demselben befindlich gedacht (s. dgg. 2 Sam. 15, 16.); nicht das Hineingehn ins Haus wehrend, sind sie auch nicht שֹׁמְרֵי הַסַּף. *und sich krümmen die Männer der Kraft*] Dieses sich Krümmen, von einer Mehrheit ausgesagt, kann mit Recht nur von den Beinen des Greises gelten, welcher beim Erschlaffen der Muskelkraft in die Kniee sinkt; vrgl. 3 Macc. 4, 5. τὴν ἐκ τοῦ γήρως νωθρότητα ποδῶν ἐπικύφων. Aus vorliegendem Grunde werden die Beine mit Säulen verglichen HohL. 5, 15. Als besonders starke, feste Gliedmassen, die ja den Körper tragen und sehr in Anschlag kommen beim Krieger (2 Sam. 1, 23. 1 Chr. 12, 8.), heissen sie hier אנשי חיל (vrgl. z. B. 2 Sam 11, 16.); Wir sagen von ihnen etwa: die Unterthanen wollen nicht mehr recht gehorchen. *und die Müllerinnen feiern, weil ihrer immer weniger*] Die Müllerinnen sind die Zähne, diese überhaupt, nicht nur die „molares.“ שן ist auch Feminin (Spr. 25, 19.); und das Mahlen war Mägdearbeit (2 Mos. 11, 5.). Sie feiern (בטל ein aram. Wort s. die Wbb.); „nemlich“ es werden ihrer immer weniger, und diejenigen, die nicht mehr da sind, mahlen auch nicht mehr. S. übr. zu V. 5. *und sich verdunkeln die aus den Fenstern sehn*] Aus den Fenstern des Hauses. Diess sind die Augen. Auch insofern passend, als die Wimpern die Gitter bedeuten können, von denen die אֲרֻבּוֹת benannt sind. — Das Schwinden des Augenlichtes im Alter angemerkt 1 Mos. 27, 1. 1 Sam. 3, 2. 1 Kön. 14, 4. — עַיִן *Auge* ist Fem., daher ראות. Wie zuerst zwei Maskuline, die begrifflich zusammengehörenden Arme und Beine, verbunden wurden, so folgen zwei Feminine, Zahn und Auge; wie

z. B. in den Gesetzstellen 2 Mos. 21, 24. 5 Mos. 19, 21. Auge, Zahn, Hand und Fuss zusammengeordnet sind. — Im 1 Gl. V. 4. wird das Bild vom Hause offenbar noch fortgesetzt; die „Thür nach der Strasse" kann nur der Mund seyn (vrgl. Ps. 141, 3. Mich. 7, 5.) Der Dual steht, indem die beiden Lippen den Thürflügeln entsprechen. בשוק] Eig. an der Strasse. Der Mund, welcher דַּלְתֵי פָנָיו (Hi. 41, 6.), kann nur mit der Vorderthüre des Hauses verglichen werden. *Knob.* versteht das Geschlossenseyn von der Ungesprächigkeit (?) der Greise; allein diese findet nur als Ausnahme statt. Vielmehr, wie *Herzf.* mit Andern richtig sieht, die Lippen des zahnlosen Mundes kneifen zusammen. *da sich dämpft der Mühle Geklapper*] Nicht dadurch, sondern damit gleichzeitig. Gewöhnlich darauf bezogen, dass der zahnlose Mund beim Kauen nicht mehr so grossen Lärm mache, sondern die Operation im Stillen vollziehe. Aber die meisten Speisen sind gar nicht der Art, um nennenswerthes Geräusch hervorzubringen; und die Mühle klappert, auch wenn sie leer lauft. Sie ist Bild, allerdings durch V. 3ᵇ veranlasst, für das innere Werk des Mundes; und die Fortsetzung zeigt, dass die Stimme überhaupt gemeint ist, mag er nun sprechen oder schreien wollen. *es sich zur Sperlingsstimme anlässt*] So *Ew.* In der That ist das wahrscheinliche Subj. nicht der Greis — V. 5. wird der Plur. gesetzt —, sondern das vorhergegangene קול; und es lag, da לְ durch dasselbe קול sich ergänzt und in יקום zu בשפל ein Gegensatz liegt, dem Leser am nächsten, יקום לְ nach Analogieen wie Zeph. 3, 8, 1 Sam. 22, 13. Mich. 2, 8. zu verstehen, unbeirrt durch sonstiges sich Erheben auf einen קול hin (2 Kön. 7, 6. 7. 1 Kön. 1, 41.). — Gewöhnlich erklärt man: Greise schlafen wenig und stehn, wenn die Vögel ihr Morgenlied singen oder ad cantum galli (? *Winzer*) schon auf. Allein in der Regel bleiben alte Leute vielmehr länger liegen, als jüngere. Andere beziehn den Satz auf den Mangel festen Schlafes; beim Laut des kleinsten Vogels schrecke der Greis auf. Allein יקום ist mehr als יֵעוֹר; und beide Auffassungen widerstreiten dem Zusammenhange, indem noch das folgende Gl. wie das eben vorhergegangene von der schwachen Stimme des Greises redet. *und leise tönen alle Kinder des Gesangs*] *Ew.* übersetzt: *die Singenden*, legt aus: Singvögel und erklärt Diese für die Worte, מִלִּים, welches ein Feminin. Es sind die einzelnen Gesänge oder Lieder gemeint vrgl. das talmud. בַּת קול und אֳנִיָּה *einzelnes Schiff*, Jes. 5, 1. 1 Mos. 27, 3. Das VGl. schliesst ergänzend ab: er zirpt etwa wie ein Vögelchen, wenn er spricht; und zum Singen kann sich seine Stimme nicht mehr erheben. Gesänge verstand hier auch *v. d. Palm*; *Knob.* dgg. will, nach dem Sprachgebrauche (?) sey an Sängerinnen, menschliche (z. B. *Grot.*) oder Singvögel (z. B. *Herzf.*) zu denken; wo dann die Aussage auf die Schwerhörigkeit der Greise geht, und mit

Jarchi 2 Sam. 19, 35. beizuziehn wäre. Diese Erklärung hängt mit derjenigen des vorhergehenden Gl., welche verworfen wurde, zusammen (vrgl. *Herzf.*). Aber warum sind die Töne des Liedes hervorgehoben, da doch vor Allem, dass der Greis was zu ihm gesagt wird, nicht recht hört, zu bemerken wäre? ferner ist der Ausdruck ganz objektiv; es ist nicht angedeutet, dass die בנות שיר nur für ihn, keineswegs wirklich, ישחו. Endlich kann ישחו trotz שִׁפְלְתְ Jes. 29, 4. nicht von Sängerinnen *sie singen gedämpft* bedeuten, und von Singvögeln könnte es nur ein sich Ducken bezeichnen oder Flug am Boden hin. — Die Fortsetzung V. 5. ist logisch zwar, aber bei der weiten Entfernung wohl nicht grammatisch von בְּיוֹם שֶׁ. V. 3. abhängig. *Auch vor jeder Höhe fürchten sie sich*] Weil sie, die Greise, ob Engbrüstigkeit gar sehr, wenn sie bergauf gehn, schnaufen müssen. Die Verbindung mit V. 4. stellt sich dadurch her, dass ihnen beim Bergsteigen dasselbe Maas Odem fehlt, dessen sie zu lautem Gesange benöthigt wären. גבה richtig als Adj. punktirt, bedeutet *was hoch ist* überhaupt. Wiefern sie sich davor fürchten, zeigt das folg. Gl., nemlich dasselbe zu begehen; und schon aus diesem Zusammenhange erhellt, wie ganz unrichtig *Ew.* unter irriger Berufung auf C. 5, 7. „den Hohen" hier für den Höchsten d. i. Gott ansieht. *und Schreknisse drohn auf dem Wege*] Kraftlos und unbeholfen wie sie sind, gehn sie nicht mehr gerne über Feld; denn sie vermögen nicht behend auszuweichen, können leicht fallen und verletzen sich dann gemeiniglich schwerer als junge Leute, können einer Gefahr weder sich leicht erwehren, noch ihr entrinnen durch Flucht. — *Herzf.* übersetzt: *sind schreckhaft;* gegen Analogieen wie das Subst. גַּלְגַּל (Ew. §. 158b), und vrgl. Spr. 26, 13. *und der Mandelbaum lehnt ab*] Die Punkt. beabsichtigt ohne Zweifel nicht ein Hiph. von נאץ (für יַנְאֵץ statt יַנְאִיץ), welches nur hier vorkäme, sondern wie auch schon die Verss. durch שקד selber verführt (vrgl. 4 Mos. 17, 23.) das Hiph. von נצץ, nemlich יָנֵץ. Bei dieser Erklärung bezieht man sich entweder darauf, dass der Mandelbaum mitten im Winter blüht (vrgl. Plin. h. n. 16, 42.), welcher Bild für das Greisenalter. So Ew.: — „wo schon Alles öde, aufgelöst und zerstört ist, als blühete der Mandelbaum, der mitten im Winter auf ganz dürrem, blätterlosem Stamme Blüthen hat." Allein wenn ינאץ = יָנֵץ ist, so blüht im Texte der Mandelbaum wirklich; und die Vergleichung mit dem Winter ist V. 2. abgethan. Hier erwartet man einen individuellen Zug zum Gemälde des Greisenalters, nicht des Winters, und vollends nicht einen solchen, der „neues Leben blüh' aus den Ruinen" aussagt. — Oder man fasst die Blüthe des Mandelbaums als Bild des weissen Haares. Ein gesuchtes und unverständliches Bild, zumal die Mandelblüthe fleischfarben ist und erst späterhin sich weisst. Gegen den Grund endlich, auf dem beide Erklärungen stehn, gilt, dass die

Orthographie יְנָאֵץ des Beispiels und der Rechtfertigung ermangelt. Dass die Form von נאץ herkommt, ist deutlich; und offenbar muss, wenn der Sinn seyn soll: *die Mandel wird verschmäht*, ein Passiv, etwa mit *Gaab* יְנֹאַץ gelesen werden. Sey nun aber die Meinung: wegen Zahnlosigkeit, oder: weil selbst für die süssesten Früchte der Appetit mangelt, so wäre in beiden Fällen die rechte Stelle für diesen Satz der 3. Vers. Ferner hat נאץ sonst kein Niph., wir müssten vollends zum Hitpael greifen; und endlich beweist שְׁקֵדִים *Mandeln* nicht für שָׁקֵד *Mandel* vgl. תְּאֵנִים bei תְּאֵנָה. — Für die Erklärung dieses wie des folg. Gl. gibt das dritte den nöthigen Fingerzeig. „Mandelbaum" ist ebenso wie V. 3. die Hüter des Hauses ff. eine allegorische Bezeichnung. Was Hohel. 7, 9. um des schlanken Wuchses willen eine Palme genannt wird, erscheint wegen der süssen Frucht, die von ihm gepflückt werden kann, als Mandelbaum, welcher den Greis nicht zur Frucht gelangen lässt (יְנָאֵץ). Für den Sprachgebrauch vgl. געל Hi. 21, 10. mit Jer. 14, 19. 21. *und tragen lässt sich der Springer*] muss getragen werden. ויסתבל ist Passiv (vgl. C. 8, 10.) von סבל etwas *tragen* oder *schleppen als eine Last*. חגב bedeutet eine Art Heuschrecken, also ein Geschöpf, das durch eigene grosse Muskelkraft sich leicht erhebt. חגב gerade statt irgend eines andern Käfers oder Vogels wurde wohl nicht wegen حجب = intercessit inter duo, sondern des ähnlichen עָגַב halber beliebt vgl. חשק = عشق, חשך = غسق u.s.w. Schon jüdische Ausll. bei Aben Esra erklären das Wort durch מְבוּשָׁשִׁים; und andere ebendaselbst lassen ח für ע gesetzt seyn. *und die Kapper wird treulos*] אביונה erklären so schon LXX, *Vulg. Syr.*; und die Bedeutung steht fest s. Buxtorf lex. Rabb. et Talm. p. 12. 2098. Die Kapper ist die Knospe eines Strauches, hier die Beere, deren Genuss den Appetit vermehrt und auch zum Beischlafe reizt (Plutarch symp. L. 6. qu. 2. Ursinus arborat. biblic. p. 362; vgl. auch *Winer* im RWB.); wovon sie im Hebr. den Namen führt. Zu חפר aber ist (gleichwie 1 Kön. 8, 9. 2 Chr. 5, 10. 7, 18. zu כרת) als Obj. בְּרִית zu ergänzen, = ein stillschweigendes Uebereinkommen (vgl. Sach. 11, 10. Hos. 2, 20.), nemlich dass sie dem חָגָב aufhelfen wolle. Auf Letzteres ist ihr Zweck hier gemäss unserer Erklärung der beiden vorhergehenden Gll. zu beschränken. Dass der Liebesgenuss, auf welchen die Hebräer grosse Stücke hielten, im höhern Alter aufhöre, durfte nicht übergangen werden; vgl. auch Juven. 10, 204: — coitus jam longa oblivio; vel si coneris, jacet exiguus cum ramice nervus etc. *denn der Mensch geht hin zu seinem ewigen Hause*] Denn Das ist vielmehr die Zeit, da der Mensch sich auf den Weg begibt u.s.w. כי ist hier nicht plane Part. des Grundes, sondern diess sofern hier a majori ad minus argumentirt wird. — Das „ewige Haus" ist das Grab. Der nemliche Sprachgebrauch Targ. Ion. zu Jes. 42, 11. und bei den Aegyptern Diod. v. Sic. 1, 51.; Mehr bei *Knob.* z. d. St. *und*

herumlaufen auf der Strasse die Trauernden] Wäre auch וְ das in unserem Buche so seltene Vav convers., so dürfte dennoch nicht: und bald werden herumlaufen u.s.w., übersetzt werden. Da zugleich der Zusammenhang mit dem Vorigen הָלַךְ zu lesen verbietet, so muss hier Trauer der Angehörigen und Freunde wegen Krankheit des Greises, nicht wegen bereits erfolgten Todes gemeint seyn; vgl. 2 Sam. 12, 16. mit Ps. 35; 13. Esth. 4, 3. Jer. 48, 38., an welchen letztern Stellen es sich um Trauer handelt wegen figürlicher Krankheit, wegen Unglückes, das sich noch nicht vollendet hat und durch die Trauer, durch Fasten und Gebet rückgängig gemacht werden soll. *auf der Strasse*] Vgl. Jes. 15, 3. — V. 6—8. knüpft sich an die Schilderung des Greisenalters, die Bezeichnung seines Endes, des Sterbens. Der 6. V. lauft dem 2. parallel, und seinen Gedanken drückt er in zwei einander verwandten Bildern aus. *So lange der silberne Strick nicht reisst*] Unser „Lebensfaden" ist dem Hebräer, der den Körper mit einem Zelte vergleicht (Jes. 38, 12.), sonst der Strick (Hi. 4, 21.), welcher das Zelt befestigt, dass es nicht zusammenfällt. Hier im Connex mit dem nächsten Gl. und silbern wegen des folgenden Goldes (vgl. Spr. 25, 11.), kann הַחֶבֶל nur das Kettlein bezeichnen, an welchem das Oelgefäss und hiemit die (von der Zeltdecke herunterhängende Hi. 29, 3.) Lampe ebenso aufgehängt ist, wie die Zelttücher am Zeltstricke. ירחק] Das K'ri יֵרָתֵק müsste man wohl *wird entkettet* = *losgerissen* übersetzen. Allein Niph. von רתק kommt sonst nicht vor; und wenn es gleichwohl existirte, so hat Niph. doch nie privative Bedeutung; ja wenn es sie hätte, so könnte sie doch nicht so wie hier geschähe als ein Entketten der Kette selber gewendet werden. *Pfannkuche* in seinen exercitat. zu C. 11, 7—12, 7. (Gött. 1794.) will יִנָּתֵק lesen (vgl. Jes. 33, 20.); und *Herzf.* hält ירתק nur für eine Nebenform des Letztern. Indess ist ירתק vorerst nur ein K'ri, welches auf leerer Conjektur oder fehlerhaftem Abschreiben beruhen könnte. Das K'tib erkläre man nach خرق laceravit etc.; Vulg.: rumpatur, der *Syr.*: ܢܬܦܣܩ. Wie C. 9, 4. in יבחר ist auch hier ein anfangendes ח zurückgestellt worden; und es könnte, da der Sinn ein Passiv begünstigt, und Zweideutigkeit, indem רחק *ferne seyn* des Niph. entbehrt, dergestalt vermieden wird, wirklich יֵרָחֵק zu punktiren seyn. Sollte indess die Umstellung des ח nicht vom Vf. herrühren, so würde, da ein intrans. Kal folgt, und in b einem Niph. ein solches vorangeht, יֵחָרֵק vorzuziehn seyn. *und das Gefäss des Goldes zerbricht*] תָּרֻץ (vgl. יָרוּץ Jes. 42, 4.) von רצץ mit ֻ wie ותרץ Richt. 9, 53. mit ֻ. — Allem Zusammenhange nach kann der Oelbehälter nur Bild des Körpers seyn, welcher auch anderwärts als Gefäss der Seele gilt (Jes. 53, 12.). Der Leib, welchen die Seele verlässt, fällt (vgl. 4 Mos. 14, 32. und πτῶμα), und so, wenn das Kettlein reisst, auch das Oelgefäss hier durch den Fall zerbrechend. Also ist es wohl nicht ein goldenes; auch

würde der Leib nicht füglich golden vorgestellt, während die Seele als von Silber; und schliesslich liegt am nächsten, im Gen. die Angabe Dessen zu sehn, wovon die גֻּלָּה der Behälter ist. Nun ist גלה Sach. 4, 3. wirklich Oelbehälter, und ebendaselbst V. 12. bedeutet זָהָב, auch Hi. 37, 22. tropisch gebraucht, *Oel*, welches sonst um seines Glanzes willen יִצְהָר genannt wird. Wenn das silberne Kettlein Bild der Lebenskraft, so ist das Oel hier solches der Seele, welche sonst einerlei mit dem Blute (z. B. 3 Mos. 17, 14.); die nahe liegende Vorstellung, dass das Leben eine Flamme, welche durch die Verbindung von Leib und Seele sich entzündet, wird nicht ausgesprochen. Sollte übr., wie es den Anschein hat, der Vf. hier von Lektüre des 4. Cap. Sacharja's herkommen, so liesse sich der änigmatische Charakter unseres Abschnittes desto eher reimen. *und der Eimer zertrümmert wird an der Quelle*] גלה ist nicht nur etwas Aehnliches wie כד, sondern auch von מבוע ein Synonym (Jos. 15, 19.). So vermittelt sich der Uebergang; und zugleich beim Steigen der Rede im 3. VGliede (zu Jer. 8, 13.) wird das stärkere שבר (Jes. 42, 3.) gewählt. — So lange wir leben, „schöpfen" wir (an der Quelle oder am Brunnen) Athem; und wie die Luft auch eine Flüssigkeit ist, so wird der Athem, die Seele, welche wir ein- und ausathmen, auch mit Wasser verglichen Klagl. 2, 19., s. zu Jes. 53, 12. mein. Comm. *und zerbrochen wird am Brunnen das Rad*] Hier das Passiv dem תֵּרָץ gegenüber; wenn der Strick reisst, so zerbricht die גֻּלָּה von selbst. Letztere führt vielleicht die Erwähnung des zur selben Wurzel gehörigen גלגל herbei, des Wasserrades, auf dem der Strick an welchem der Eimer hängt sich abwindet. Wenn dem Eimer übr. etwa die Lunge entspricht, so ist das Rad nicht mehr speciell zu deuten; wir statt dessen allgemeiner: die Maschine. — Nicht: *in die Grube* d. i. das Grab. Dessen gedenkt als eines successiven V. 7[a]; אל ist hier wie häufig = על und der Abwechslung halber beliebt 1 Sam. 20, 25. 2 Sam. 2, 9. ff. — V. 7. Fortsetzung und Vollendung des Gedankens. וישב ist richtig punktirt, aber, da der Jussiv nicht Plaz greift, nach späterer Vermischung der Formen. — Vgl. 1 Mos. 3, 19. Ps. 104, 29. Hi. 34, 15. *gleichwie er war*] Nemlich: Staub. *der ihn gegeben hat*] Vgl. Jes. 42, 5. Jer. 38, 16. 4 Mos. 16, 22. Es liegt offenbar in den Worten hier eine persönliche Fortdauer des menschlichen Geistes nicht ausgesprochen. Die Stelle muss in Uebereinstimmung mit den gleichfalls spätern, welche aus den Pss. und den Reden Elihu's ebenerst angeführt worden und ganz unzweideutig sind, dahin erklärt werden, dass diese zu individueller Existenz losgetrennte Partikel des in die Welt ergossenen göttlichen Odems (vgl. 2 Kön. 2, 16. 1 Kön. 18, 12.), von Gott wieder an sich gezogen werde, und so mit seinem Odem, der Weltseele, sich wieder vereinige. Der Vers sagt ungefähr Dasselbe, was die Worte des Bundehesch (p. 384. bei Anquetil du Perron): Lors-

que le corps meurt ici-bas, il se mêle à la terre, et l'ame retourne au Ciel; und so erklärt, enthalten sie gegenüber von C. 9, 10. nur bei gleichem Dogma eine verschiedene Vorstellung, nicht ein widersprechendes Dogma. — V. 8. Der Vf. hat sein Thema zu Ende geführt; der Schluss kehrt zum Anfange, zum Satze C. 1, 2. zurück, welcher jetzt gerechtfertigt und bewiesen dasteht. Der 7. Vers leitet den 8. sehr gut ein. Dargethan wurde zuletzt, dass der Mensch הֶבֶל ist (vgl. C. 11, 8.[b]); aber damit ist auch Alles הבל für den Menschen, sind es alle menschlichen Dinge.

Cap. XII, 9—14.

Epilog über den Verfasser und den Zweck des Buches.

Diesen Epilog bilden zwei Nachschriften, jede mit „übrigens" beginnend, die zweite der erstern nicht coordinirt, sondern Nachschrift auch zu ihr und zum ganzen Buche. In der ersten V. 9—11. redet der wirkliche Vf. vom fiktiven in der 3. Person und legt über ihn Zeugniss ab, das zu dem ihm beigelegten Buche in nächster Beziehung steht. Ein Weiser, habe Derselbe seine Weisheit auch lehrend mitgetheilt und in Schrift niedergelegt — was der 11. V. rechtfertigt —, so dass er mithin dieses Buch sehr wohl geschrieben haben kann. Im finalen Nachwort gibt der Vf. als Zweck seines Buches V. 12. Belehrung an. V. 13. nimmt er ausdrücklich zum Schlusse noch einmal das Wort als Lehrer und führt V. 14. den Grund an, warum er gerade diese Lehre seinem Leser ans Herz lege.

Die Aechtheit dieses Epilogs ist von *Döderlein*, *Bertholdt*, *Knobel* u. Aa. angefochten worden; aber ganz richtig urtheilt *Ewald* S. 193., dass an ihr zu zweifeln kein Grund vorhanden sey. Nicht einmal mit *Herzfeld*, der die von *Knobel* beigebrachten Gründe gut widerlegt, für einen spätern Zusatz von des Vfs eigener Hand diese sechs VV. anzusehn, sind wir irgend befugt; denn, wofern auch Vers 9. von späterer Wirksamkeit Kohelets spräche, so ist Dieser ja doch nur der angebliche Vf. unseres Buches. Für den Nachweis, dass Gedanken und Ausdruck im Epilog mit dem übrigen Buche übereinstimmen, s. die Erklärung des Einzelnen.

VV. 9. 10. *Uebrig ist* (zu sagen), *dass Kohelet ein Weiser war*] So richtig *Ew.* וְיֹתֵר steht hier in demselben Sinne wie V. 12., nur mit dem Unterschiede dass hier indirekte, V. 12. direkte Rede folgt. Die Punktirung ist, um so mehr da die beiden Modi auch sonst nicht vorkommen, richtig; verschiedentlich gewendet war dieses Partc. schon mehrmals da, und kommt ausser Koh. fast gar nicht vor. Falsch *Knob.* mit *Gesen.* und *Winer: Und überdem, dass* ff.; in welchem Falle עוֹד auch nicht so kahl voranstehn könnte. *Ferner lehrte er Einsicht das Volk*]

עוד drängt an die Spitze des Satzes (Mich. 6, 10. 1. Mos. 19, 12. Hi. 24, 20.), welcher, da die Cop. nicht vorausgeht, nicht mehr von ·שֶׁ abhängt. *und erwog und forschte, stellte zurecht viel Gleichnisse*] Das Mangeln der Cop. vor תקן deutet einen erklärenden Untersatz an (vgl. 1 Kön. 13, 18. 1 Mos. 48, 14. zu Jer. 7, 26.): indem er stellte u. s. w. (Ew. §. 333[c]). Sollen die Worte aber in dieser Art zu „er erwog und forschte" gehören, so erhellt dass תקן nicht schlechthin *er stellte auf* oder *er verfasste* bedeutet; denn Dem muss das Erwägen vorausgehn. Der Begriff von תקן ist aus C. 1, 15. 7, 13. deutlich. Er machte die Gleichnisse gerade, indem er die Sache mit einem passenden Bilde zusammenbrachte, in treffender Vergleichung Beide ausglich. Das entsprechende Bild zu finden und so mittelst des Bekannten das Unbekannte zu lehren, darauf eben war sein Erwägen und Forschen gerichtet. Klar, dass der Satz auch dem למד דעת וגו sich erklärend unterordnet, welches freilich der Zeit nach dem אזן וחקר folgt, aber als Hauptsache vorausgenommen wird (zu Jer. 36, 8. 9 f.). Wahrscheinlich hat der Vf. hier nicht die Stelle 1 Kön. 5, 12., sondern unser kanonisches Buch der Proverbien im Auge. — Zur Syntax von הרבה s. C. 11, 8. 5, 6. *trachtete zu finden gefällige Worte*] Vgl. אַבְנֵי ח' Jes. 54, 12. Indem die Gnomendichtung nicht bloss an den Verstand sich wendet, sondern zugleich auf die Phantasie zu wirken sucht, ist ansprechender Ausdruck bei ihr ein Hauptaugenmerk. Die Aussage aber schon hier wie in [b] ist so allgemein, dass um gar vieler Stellen willen auch unser Buch daruntergebracht werden kann. — Die 2. VH. übersetzt *Knob.: und das redlich Geschriebene sind Worte der Wahrheit.* Dgg. *Ew.: doch* (?) *aufgeschrieben sind redliche, treue Worte;* und ähnlich *Herzf.: und so ist denn* (?) *niedergeschrieben Gerades* u. s. w. — Offenbar muss וְכָתוֹב gelesen werden. Der Punktirer hatte vollkommen Recht, wenn er in וכתוב, welches begrifflich dem למצא וגו näher steht, keine Fortsetzung des finit. (vgl. C. 8, 9. 9, 11.) בקש erkennen wollte; und dass auch der Infin. constr. durch den absol. fortgesetzt werden kann (1 Sam. 22, 13. 25, 26. 33. vgl. 31. 2 Mos. 32, 6.), daran dachte er nicht. So blieb ihm nur das Partc. pass. zu schreiben übrig; sein Verständniss drücken *Ew.* und *Herzf.* aus. *Knobels* Fassung des ישר als eines Adv. lässt sich durch die Bemerkung vertheidigen, dass nach Analogie von יֶתֶר neben עַל יֶתֶר (Jes. 56, 12. — Ps. 31, 24.) neben עַל יֹשֶׁר (עַל normativ, nicht wie Spr. 17, 26.) auch יֹשֶׁר = מֵישָׁרִים = recte Sprachgebrauch seyn konnte; und sie bewährt sich, wenn wir כָּתוֹב schreiben, als vollkommen gegründet. Also: *und richtig aufzuzeichnen Worte der Wahrheit*] Diess ist nicht successiv von [a] zu denken, als wenn er, wann der mündliche Ausdruck gefunden war, sich Mühe gegeben hätte, denselben richtig zu Papier zu bringen; Diess gab sich von selbst. Vielmehr sind [a] und [b] coordinirt; daher auch

in [b] nicht אוֹתָם, sondern דברי אמת = *wahre Gedanken, Wahrheiten.* Für diese suchte er theils einen anmuthigen theils einen richtigen Ausdruck, wie [b] hinzufügt: in Schrift, welcher den mündlichen involvirt. — Das Finit. drücken *Vulg.* und *Syr.* aus, LXX glaubten den Stat. constr. lesen zu sollen. — Aeusserlich stellt der Zusammenhang zwischen V. 10 und V. 11. sich dadurch her, dass die „Worte der Wahrheit" V. 10. auch von Einem der חֲכָמִים (V. 9[a]) herrühren. Also: Solche Worte von Weisen sind u. s. w. Deutlich ist, dass das Thun Kohelets hier als nützlich belobt werden soll. *die Worte der Weisen sind wie Stacheln*] דָּרְבוֹן (sprich dor'bôn s. Ew. §. 163[d].) ist dasselbe Wort, welches 1 Sam. 13, 21. in der Pause (vgl. שִׁרְיָן, krit. Note zu Ps. 18, 15. und Ew. §. 75.) דָּרְבָן lautend den Stachel vorzugsweise, den Ochsenstachel bedeutet. Diesen findet man nach dem Vorgange der LXX, des *Targ.*, des Talmud (Chagiga fol. 3[b].) und der Rabbinen gemeiniglich — *Ew.* macht eine Ausnahme — auch hier, so dass die Meinung sey: wie der Stachel das Rind, so treiben und lenken sie den Lehrling. Allein etymologisch bedeutet das Wort nur *Stachel;* und der Ochsenstachel wird hier schon vom Plur. nicht begünstigt. Das einzelne Wort wäre Ein Treibstachel; aber es hat vielleicht mehr als einen oder zwei, vielleicht eine ganze Menge Hörer oder Leser, welche nun alle mit Einem Stachel gelenkt würden. Oder auch sie zusammen haben einmal nur Einen Leser: da würde mit jedem Spruch der Stachel gewechselt, oder sie alle machen nur Einen Treibstachel aus. Ferner führt vom Ochsenstachel das folg. Gl. hinweg; oder sind die Nägel solche, mit denen man (heutzutage) die Pferde beschlägt? Endlich sind ja bei weitem nicht alle „Worte der Weisen" anstachelnder, paränetischer Natur. — Sie sind Stacheln vergleichbar, weil ihr interessanter Inhalt und die Kürze und Präcision ihres Ausdruckes sie dem Herzen wie dem Gedächtnisse leicht und tief einprägt. Eigentlich und uneingeschränkt gilt Diess nur von kurzen in ihrer Kürze selbständigen Sentenzen, den „Worten der Weisen" Spr. 1, 6., den „Sprüchen" V. 9., nicht aber von einem zusammenhängenden Buche, wie der Prediger. Indess sind auch hier einzelne מְשָׁלִים eingestreut; Worte eines Weisen sind auch die unseres Buches; und im Allgemeinen gehört dasselbe mit den Proverbien zu Einer Gattung: so dass die Aussage hier nicht aller Beziehung auf das Buch entbehrt. — Uebr. soll דרבנות vermuthlich auf דברי anspielen. *und wie eingeschlagene Nägel die Gesammelten*] Dass man bei בעלי אספות nicht an Sentenzensammler oder an versammelte Gelehrte denken dürfe, erhellt von [b] ganz abgesehn schon aus der Vergleichung; die Aehnlichkeit der Nägel mit den Stacheln verbindet auch die beiderseitigen Subjj. בעל in solcher Verbindung auch C. 10, 11. 20. (vgl. 7, 12. 8, 8.) wird Jes. 41, 15. von Leblosem ausgesagt; und sonach ist die Erklärung, welche Präd. und Zusammenhang erheischen, von gesammelten

Sprüchen erlaubt. Dass בעל in allen Compositionen die active Bedeutung behalten müsse (*Knob.*), bezweifle ich. Wie die בַּעֲלֵי עִיר in der Stadt sind, so befänden sich unsere בעלי אספה in der Sammlung; und schliesslich liegt die Annahme eines Tropus (s. VV. 3. 5. 6.) nicht ausser Weges. Von „wohlverbunden", „wohlgefügt" (*Ew.*) liegt im Begriffe von אסף nichts; und die zusammenhängende Rede unseres Buches würde nicht gut mit Nägeln verglichen, denn jeder Nagel ist selbständig Nagel für sich. Die „Gesammelten" sind die in eine schriftliche Sammlung vereinigten „Worte der Weisen." Das erste Gl. hier der ersten Hälfte von V. 10. entsprechend reflektirt auf die schriftliche Abfassung nicht; unser zweites lauft mit V. 10^b parallel. Die Stacheln werden hier mit Nägeln vertauscht, vermuthlich weil die Anschauung wohl Nägel in einer Reihe eingeschlagen, aber nicht ebenso eine Anzahl Stacheln neben einander bot. Eingeschlagene Nägel oder gesteckte Stifte sind die Worte als durch Schrift festgemacht, nicht als ins Gedächtniss eingeprägt; denn ob sie diess werden, hängt weder von ihnen noch vom Sammler ab, und vielleicht werden sie es nicht. — Als Sing. ist vermuthlich בעל אֲסֻפָּה zu denken, vgl. für den Plur. auch am Gen. Jes. 42, 22. mit V. 7. 2 Mos. 1, 11. Ps. 35, 20. u. s. w. — In משמרות bemerke man die gleiche Orthographie wie in שִׂכְלוּת C. 1, 17. *die dargeboten werden als Weide vereint.*] Eig. als Ein Gegenstand des Weidens. Wir lesen מַרְעֶה und נִתְּנוּ (vgl. Jes. 51, 12.), nicht נָתְנוּ *sie bieten* Weide, weil sie Das selber sind, was sie als Abzuweidendes böten. — אחד legte es nahe, wie schon die Verss. thun, מֵרֹעֶה zu lesen. Diesen Einen Hirten fand man in der Person des Mose (vgl. Jes. 63, 11. 4 Mos. 27, 17.), und deutete die Worte der Weisen ff. von seinem Gesetze. *Ew.* versteht unter dem Hirten einen Aufseher, Lehrer der Gemeine, *Herzf.* Gott oder Koheleths Philosophie. Ein „Hirt" aber würde nur dann hiehergehören, wenn אספה *Heerde* bedeutete, die einzelnen Sprüche etwa Lämmer wären; wobei man an *Müllners:* „kleine Lämmer und ihre Hirten" sich erinnern mag. Allein dann würde nicht, wie recht und wie im 1. Gl. geschieht, die Sache durch ein Bild, sondern das Bild durch ein anderes, jetzt recht wunderliches zu erläutern gesucht. Mag man ferner unter dem Hirten den Verfasser oder den Sammler verstehn, so bleibt das betonte אחד anstössig. Ob Sprüche Eines Verfassers oder mehrerer, ob durch Einen oder von einem Collegium (Spr. 25, 1.) gesammelt, Das thut nichts zur Sache, kann an dem Treffenden der Vergleichung nichts ändern. Vielmehr darauf kommt es an, dass die Sprüche nicht, da und dort zerstreut, einzeln aufgelesen werden müssen, sondern zu einem Ganzen vereinigt zumal dem Genusse dargeboten werden. Statt der Blumen einer Anthologie wählt der Vf. hier Halme, vielleicht veranlasst durch die Bedeutung, welche דרבן zwar nicht hier, aber 1 Sam. 13, 21. hat. Ausserdem würden wir hier das einzige

Beispiel (s. zu V. 12.) von מִן vor der wirkenden Ursache beim Passiv haben; und endlich wäre נתנו kein treffender Ausdruck.

V. 12—14. Zweite Nachschrift, durch מֵהֵמָּה V. 12. auf die erste sich beziehend. Dieses Wort verbindet die Accentuation enger mit ויתר, schon der Analogie V. 9. zuwider. „Uebrigens nimm Lehre an", wäre doch wunderlich gesagt; was hat er denn bisher gesollt? Dass diese Ermahnung so absolut erübrige, würde passend seyn, wenn der Vf. im Folg. nicht bloss das Vielschreiben, sondern alles und jedes Schreiben verwürfe. Nicht הזהר, sondern יתר ist absolut hinzustellen; was der Vf. noch zu sagen hat, ist nicht vom Vorhergehenden noch übrig (vgl. z. B. 2 Mos. 29, 34.), sondern ist es überhaupt. Also vielmehr: *und übrig ist: von jenen, mein Sohn, nimm Belehrung an!* = übrigens, aus jenen belehre dich! מן eig. *von ihnen her*, hier beim Niph. wie 1 Mos. 9, 11. Jes. 28, 7., wie beim intrans. Kal Hos. 7, 4., beim Transitiv Ps. 28, 7; s. zu C. 2, 10. המה, nicht אֵלֶּה; denn nicht aus den Worten der Weisen V. 11., sondern aus jenen Kohelets V. 10., aus unserem Buche soll er sich verständigen. *mein Sohn*] So redet der Vf. als Weisheitslehrer zu seinem Schüler, dem er geistiger Vater ist vgl. Spr. 1, 8. 10. 15. 2, 1 ff. הזהר] Wie C. 4, 13: lass dich belehren, nimm Vernunft an. — Das Folgende soll den Grund angeben, warum der Vf. nicht weiter schreibt; warum das Vorstehende für den Zweck der Belehrung genügen soll. Richtig fasst so den Zusammenhang *Herzf.*, übersetzt aber: *viele Bücher zu machen nähme kein Ende;* während *Knob.* und *Ew.*: — *nimmt kein Ende; sein ist kein Ende,* so dass eine Thatsache ausgesprochen und vor diesen vielen Büchern gewarnt würde. Allein es ist nicht bemerkt, dass in diesen Büchern Schädliches, oder nicht Anderes und Mehreres als in dem unsern stehe. Auch scheint dieser Gedanke überhaupt nicht so nahe zu liegen, wie jener; und er postulirt eine Thatsache, die anderweitig nicht erwiesen ist. Dgg. ist bei *Herzf.'s* Uebersetzung הרבה nicht nur viel, sondern zuviel. „Viele Bücher zu machen nähme kein Ende?" Freilich nicht, wenn es recht viele werden sollen, so dass man damit nicht zum Ende kommt. Aber warum soll Dessen kein Ende werden können? *Herzf.* erläutert: wenn sie über Alles, was dir zur Belehrung gereichen könnte, sich erstrecken sollten; allein von dieser Clausel steht im Texte kein Wort. — Beide Erklärungen verstossen, indem sie עשות zum Genitive machen, während das Wort bei אין קץ durch לָהּ wiederaufgenommen seyn müsste, gegen die Sprache, und sind dadurch allein schon beseitigt. Uebersetze: *unendlich viele Bücher zu machen.* אין קץ (C. 4, 16.) ordnet sich an der Stelle von מְאֹד (vgl. z. B. 2 Chron. 14, 12.), welches Koh. nicht kennt, dem הרבה unter. Hiezu kommt als zweites Subj. להג הרבה = *viele Erpichtheit, Anstrengung des Geistes.* להג entspricht dem arab. لَهِجَ (von لَهِجَ

deditus fuit rei z. B. S. de Sacy chr. ar. I, 132. Freit. chr. ar. p. 95.), welches z. B. Oberleitn. chrest. p. 284. vom Studium einer Sprache gesagt wird, und scheint richtig לַהַג punktirt zu seyn (vgl. שֶׁצֶף = شَطَف, הֶרֶב Richt. 20, 38. = قَرِب u. s. w.). יגעת בשר endlich ist das Präd. = *ist Ermüdung des Körpers*, d. i. mattet leiblich ab, erschöpft die Körperkräfte. Sind diese Worte dergestalt Präd. jener beiden Subjj., so ist auch von vorn wahrscheinlich, dass mit להג Kopfarbeit beim Schreiben gemeint sey, und es liegt in ולהג הרבה eine wohlweise Clausel. Wenn man die Bücher so macht, wie z. B. nach *Klingers* Bezeichnung *Kotzebue* seine Dramen, dann spürt man freilich keine Unbequemlichkeit davon, nur dem Leser wird übel; aber Kohelet hat sich offenbar viel gequält und sich den Kopf zerbrochen. Von vielem Lesen (*Ew.: zu viel Lesen*) lässt sich das Wort nun nicht mehr verstehn. Auch kann man es gemeiniglich bei jungen Leuten getrost darauf ankommen lassen, ob sie sich halber zu Tode lesen werden; es bedarf keiner Abmahnung, deren nächste Folge hier die seyn könnte, dass „der Sohn“ das Buch Kohelet selber nicht läse. Vielmehr also, indem ך sich unterordnet: mit vielem Studiren. Nun könnte auch יְגִעַת punktirt werden. Allein Partc. Kal statt dessen von Piel kann nicht als allgemein geltend angenommen werden; und gerade bei den spätesten Autoren werden Abstrakta wie קְרִיאָה, סְלִיחָה, שְׁתִיָּה u. s. w. neu gebildet. — V. 12. hat der Vf. seine Absicht, nicht weiter fortzufahren angedeutet und gerechtfertigt; schrieb er nicht weiter, so würde eben damit das Buch ein Ende haben. Allein er wollte lehren; und so spricht er zu guter Letzt noch einmal in seiner Eigenschaft als Lehrer, entlässt den Schüler mit dem gewichtigsten Worte, das er für ihn nur haben kann, und gibt seinem Buche damit einen ausgesprochenen Schluss. *Das Ende der ganzen Rede lasst uns hören*] Was als סוף וגו in [b] angegeben wird, ist weder der Inhalt des Buches in höchster Allgemeinheit oder in nuce, noch auch Das, worauf es hinauslauft: das Ergebniss, welches die Erörterung zuletzt errungen hat. Man kann nicht behaupten, dass auf diesen Gedanken als ihr Ziel alle Fäden der Diskussion zusammenlaufen; es resultirt aus ihr, der Ermahnung zur Gottesfurcht coordinirt, seit C. 11, 1. schliesslich noch mehreres Andere. סוף ist also nicht *Summe* und nicht *Endresultat*, sondern *Ende* (C. 3, 11. 7, 2.), das Ziel, welches der Vf. eben jetzt seiner Rede setzen will. Den Accenten zufolge wäre der Sinn: *Schluss der Rede. Alles ist gehört. Fürchte Gott* ff.: ein Periodenbau, der allerdings auch an eingeschlagene Nägel (V. 11.) erinnert. Dem דבר הכל analog ist חָזוּת הַכֹּל Jes. 29, 11. Anstatt חָזוּת כָּל־הֶחָזוּת zu sagen, liess man das zweite חזות weg; der Art. musste dann zurück vor כל treten, vgl. בֵּית הַיַּעַר Jes. 22, 8. mit 1 Kön. 7, 2., הַגָּלִיל Jos. 20, 7. mit Jes. 8, 23. — דבר ist hier *Rede*, viele einzelne דְּבָרִים umfassend





